Difficile, quand on est de gauche, de penser la protection de la «vie» comme un objectif politique légitime. Nous avons été habitués à appeler «pro-choix» les mouvements de défense du droit à l'avortement, et «pro-vie» ceux qui s'y opposent. Y a-t-il cependant un moyen pour la gauche de se réapproprier la pensée de la «vie» en un sens non réactionnaire?

Avec cette question directrice en tête, Judith Butler analyse une série d'événements politiques récents, depuis le scandale des photographies des tortures d'Abou Graïb jusqu'aux attentats-suicide, en passant par les poèmes manuscrits des prisonniers de Guantanamo, censurés par le ministère américain de la Défense.

Croisant perspectives psychanalytique et philosophique, elle interroge les grilles de lecture que nous imposent les médias dans

Judith Butler

CE QUI FAIT UNE VIE

ZONES

ESSAI SUR LA VIOLENCE, LA GUERRE ET LE DEUIL

ISBN 978-2-35522-020-9

Difficile, quand on est de gauche, de penser la protection de la «vie» comme un objectif politique légitime. Nous avons été habitués à appeler «pro-choix» les mouvements de défense du droit à l'avortement, et «pro-vie» ceux qui s'y opposent. Y a-t-il cependant un moyen pour la gauche de se réapproprier la pensée de la «vie» en un sens non réactionnaire?

Avec cette question directrice en tête, Judith Butler analyse une série d'événements politiques récents, depuis le scandale des photographies des tortures d'Abou Graïb jusqu'aux attentats-suicide, en passant par les poèmes manuscrits des prisonniers de Guantanamo, censurés par le ministère américain de la Défense.

Croisant perspectives psychanalytique et philosophique, elle interroge les grilles de lecture que nous imposent les médias dans

Judith Butler

CE QUI FAIT UNE VIE

ZONES

ESSAI SUR LA VIOLENCE, LA GUERRE ET LE DEUIL

ISBN 978-2-35522-020-9
9 782355 220289

Judith Butler

Ce qui fait une vie

Essai sur la violence, la guerre et le deuil

Traduit de l'anglais (États-Unis)
par Joëlle Marelli

Zones

REMERCIEMENTS

Ces textes ont été écrits et révisés entre 2004 et 2008. Certains d'entre eux sont parus sous des formes antérieures, mais ont été substantiellement revus pour ce livre. Une première version du chapitre 1, « Survivabilité, vulnérabilité, affect », a été publiée, en anglais et en catalan, par le Centre de Cultura Contemporania de Barcelone en 2008. « La torture et l'éthique de la photographie » est paru dans une première version dans *Society and Space*, la revue de la Royal Geographical Society, et dans *Bilderpolitik in Zeiten von Krieg und Terror : Medien, Macht und Geschlechterverhältnisse*, sous la direction de Linda Hentschel, b_books, Berlin, 2008. Le chapitre 2 s'appuie également sur mon article « Photography, War, Outrage » publié dans la *PMLA* en décembre 2005. « La politique sexuelle, la torture et le temps laïque » a fait l'objet d'une première publication dans le *British Journal of Sociology* (vol. 59, n° 1) en mars 2008. « Ne-pas-penser, au nom du normatif » est tiré d'un texte écrit en réponse à plusieurs réponses qui avaient été faites à « Sexual Politics » dans le *British Journal of Sociology* (vol. 59, n° 2). « L'appel à la non-violence » emprunte à « Violence and Non-Violence of Norms : Reply to Mills and Jenkins », paru dans *Differences* (vol. 18, n° 2) à l'automne 2007. L'argument du livre a été élaboré au cours d'une série de séminaires que j'ai donnés à Paris, à l'École normale supérieure et à l'École des hautes études en sciences sociales, au printemps 2008.

J'éprouve de la gratitude pour les discussions que j'ai eues avec divers interlocuteurs au cours des dernières années, et qui ont informé et modifié ma pensée : Frances Bartowski, Étienne Balibar, Jay Bernstein, Wendy Brown, Yoon Sook Cha, Alexandra Chasin, Tom Dumm, Samera Esmeir, Michel Feher, Éric Fassin, Faye Ginsburg, Jody Greene, Amy Huber, Nacira Guénif-Souilamas, Shannon Jackson, Fiona Jenkins, Linda Hentschel, Saba Mahmood,

Paola Marrati, Mandy Merck, Catherine Mills, Ramona Naddaff, Denise Riley, Leticia Sabsay, Gayle Salamon, Kim Sang Ong-Van-Cung, Joan W. Scott, Kaja Silverman et Linda Williams. Je dois beaucoup à la bourse de recherche en humanités (*Humanities Research Fellowship*) de l'université de Californie à Berkeley et à la doyenne Janet Broughton pour le soutien apporté à l'achèvement de ce texte. Je remercie Colleen Pearl et Jill Stauffer pour leur travail éditorial sur le manuscrit (toutes les erreurs restant rigoureusement miennes). Je remercie Tom Penn, chez Verso, pour ses encouragements et pour l'édition du projet. Ce texte est dédié à mes étudiants, qui ont fait bouger et modifié ma pensée.

Ce manuscrit a été achevé un mois après l'élection de Barack Obama à la présidence des États-Unis, et il nous reste à voir quelles améliorations concrètes son administration apportera à la situation de guerre. En un sens, les occasions de ces textes sont nées des guerres initiées par l'administration Bush, mais il est clair à mes yeux que les réflexions contenues ici ne sont pas limitées aux vicissitudes de ce régime. La critique de la guerre naît des occasions de guerre, mais son but est de repenser le caractère complexe et fragile du lien social et de considérer quelles conditions pourraient rendre la violence moins possible, les vies plus également sujettes au deuil et, ainsi, plus vivables.

INTRODUCTION.
VIE, DEUIL ET PRÉCARITÉ

Ce livre se compose d'une introduction et de cinq textes écrits en réponse à la guerre contemporaine, dans lesquels je me concentre sur les modes culturels de régulation des dispositions affectives et éthiques opérant par un cadrage sélectif et différentiel de la violence. Il fait suite d'une certaine manière à *Vie précaire*, publié en anglais par les éditions Verso en 2004 (et en français par les éditions Amsterdam en 2005), notamment dans la mesure où il suggère l'idée qu'une vie déterminée ne peut être, à strictement parler, appréhendée comme ayant été blessée ou perdue si elle n'a pas au préalable été appréhendée comme vivante. Si certaines vies ne sont pas qualifiées comme étant des vies, ou si elles ne sont pas d'emblée concevables en tant que telles dans certains cadres épistémologiques, il en résulte qu'elles ne sont jamais vécues ni perdues en un sens plein ou reconnaissable. D'un côté, je cherche à attirer l'attention sur le problème épistémologique que soulève cette question de cadrage : les cadres à travers lesquels nous appréhendons ou au contraire échouons à appréhender les vies des autres comme étant perdues ou blessées (sujettes à la perte ou à la blessure) sont politiquement saturés. Ils sont eux-mêmes des opérations de pouvoir. S'ils ne déterminent pas de manière unilatérale les conditions de l'apparaître (*appearance*), leur finalité est néanmoins d'en délimiter la sphère. D'un autre côté, le problème est ontologique, la question posée étant : « Qu'est-ce qu'une vie ? » L'« être » d'une vie est lui-même constitué de façon sélective ; il en résulte que l'on ne peut se référer à cet « être » hors des opérations de pouvoir et qu'il nous faut préciser les mécanismes spécifiques de pouvoir à travers lesquels la vie est produite. Cette conception a manifestement des conséquences sur la manière dont on pense la « vie » en biologie cellulaire et dans les neurosciences, étant donné que certaines manières de cadrer ce qui

compte comme vie informent à la fois ces pratiques scientifiques et les débats sur le début et la fin de la vie qui prévalent dans les discussions sur la liberté reproductive et l'euthanasie. S'il est vrai que ce que j'ai à dire ici peut avoir des implications quant à ces débats et entretient des résonances avec ces champs, je m'intéresserai ici plus particulièrement à la guerre – pourquoi et comment il devient plus facile ou plus difficile de s'y engager.

APPRÉHENDER UNE VIE

La précarité de la vie nous impose une obligation. Il nous faut nous interroger sur les conditions dans lesquelles il devient possible d'appréhender une vie ou un ensemble de vies dans leur précarité, mais aussi sur les conditions qui font que cela peut devenir moins possible, voire impossible. Il n'en découle évidemment pas que le fait d'appréhender une vie comme précaire entraîne la résolution de la protéger et de garantir les conditions de sa persistance et de son épanouissement. Comme le pointent, chacun à leur manière, Hegel et Melanie Klein, il se pourrait bien que le fait d'appréhender la précarité conduise à un accroissement de la violence, que le fait de percevoir la vulnérabilité physique d'autres personnes attise le désir de les détruire. Je voudrais pourtant soutenir que s'il s'agit pour nous de revendiquer plus largement, au point de vue social et politique, des droits de protection et des titres à la persistance et à l'épanouissement, il nous faudra d'abord nous appuyer sur une nouvelle ontologie corporelle impliquant de repenser la précarité, la vulnérabilité, la « blessabilité » (*injurability*), l'interdépendance, l'exposition, la persistance corporelle, le désir, le travail et les exigences du langage et de l'appartenance sociale.

Parler d'« ontologie » à cet égard ne revient pas à prétendre décrire des structures fondamentales de l'être distinctes de toute organisation sociale et politique. Au contraire, aucun de ces termes n'a d'existence hors de la façon dont il s'organise et s'interprète politiquement. L'« être » du corps auquel renvoie cette ontologie est toujours rapporté à autrui, aux normes, aux organisations sociales et politiques qui se sont historiquement développées de façon à maximiser la précarité de façon différentielle pour certains et de la minimiser pour d'autres. Il n'est pas possible de définir dans un premier temps l'ontologie du corps pour ensuite se référer aux significations sociales que ce corps prend. Être un corps, c'est au

contraire être exposé au façonnement et à la forme sociaux, ce qui fait de l'ontologie du corps une ontologie sociale. En d'autres termes, le corps est exposé à des forces articulées socialement et politiquement ainsi qu'à des exigences de sociabilité – au nombre desquelles le langage, le travail et le désir – qui rendent possibles la persistance et l'épanouissement du corps. La conception plus ou moins existentielle de « précarité » (*precariousness*) est ainsi liée à sa notion plus politiquement spécifique (*precarity*[1]). Et c'est la distribution différentielle de la précarité (*precarity*) qui forme, selon moi, le point de départ permettant de repenser à la fois l'ontologie corporelle et une politique progressiste – ou de gauche – selon des modes qui continuent à excéder et à traverser les catégories de l'identité[2].

La capacité épistémologique à appréhender une vie repose en partie sur la production de cette vie selon des normes qui la qualifient comme telle ou même tout simplement comme participant de la vie. La production normative de l'ontologie crée ainsi le problème épistémologique de l'appréhension d'une vie, qui soulève à son tour le problème éthique de ce que c'est que de prendre acte de la blessure et de la violence, voire de les prévenir. Il va de soi qu'à tous les niveaux de cette analyse, il s'agit de différentes modalités de « violence », ce qui ne veut pas dire qu'elles soient toutes équivalentes ou qu'il ne soit pas nécessaire de les différencier. Les « cadres » qui œuvrent à distinguer les vies que nous pouvons appréhender de celles que nous ne pouvons pas appréhender (ou qui produisent des vies à travers un continuum de vie) non seulement organisent l'expérience visuelle, mais établissent et engendrent des ontologies spécifiques du sujet. Les sujets sont constitués à travers des normes dont la réitération produit et déplace les termes dans lesquels ils sont reconnus. Ces conditions normatives de production du sujet donnent elles-mêmes lieu à une ontologie historiquement contingente, telle que notre capacité même à discerner et à nommer l'« être » du sujet dépend de normes qui facilitent cette reconnaissance. Il serait toutefois erroné de considérer l'opération des normes comme une opération déterministe ; les schémas

normatifs s'interrompent, apparaissent et disparaissent en fonction d'opérations de pouvoir plus vastes et, bien souvent, se heurtent à des versions spectrales de ce qu'ils prétendent connaître : il y a ainsi des « sujets » qui ne sont pas tout à fait reconnaissables comme tels, de même qu'il y a des « vies » qui ne sont pas tout à fait, voire jamais, reconnues comme étant des vies. Dans quel sens, alors, la vie excède-t-elle toujours les conditions normatives de ce qui la rend reconnaissable ? Prétendre qu'elle excède ces normes ne revient pas à dire que la « vie » aurait pour essence une résistance à la normativité, mais seulement qu'il faut du temps à chaque construction particulière de la vie pour faire son office et que rien de ce qu'elle peut faire ne peut vaincre le temps lui-même : en d'autres termes, que le travail n'est jamais accompli « une fois pour toutes ». Il y a une limite interne à la construction normative elle-même, une fonction de son itérabilité et de son hétérogénéité, sans laquelle elle ne peut exercer sa puissance de façonnement et qui limite aussi la finalité de chacun de ses effets.

Peut-être est-il alors nécessaire de s'interroger sur la distinction entre « appréhender » une vie et la « reconnaître ». « Reconnaissance », le terme le plus fort, dérive des textes hégéliens et est soumis depuis de longues années à la révision et à la critique[3]. « Appréhension » est moins précis, pouvant impliquer le fait de marquer, d'enregistrer, de prendre acte sans pleine conscience (*without full cognition*). Si c'est une forme de connaissance, elle est associée au sens et à la perception, mais pas toujours – ou pas encore – à des formes conceptuelles. Notre capacité d'appréhension est sûrement facilitée par les normes de reconnaissance, mais ce serait une erreur que de dire que nous sommes absolument limités par les normes existantes de reconnaissance lorsque nous appréhendons une vie. Nous pouvons par exemple appréhender le fait que quelque chose n'est pas reconnu dans la reconnaissance. Cette appréhension peut même devenir la base d'une critique des normes de la reconnaissance. Il se trouve que nous n'avons pas seulement recours à des normes simples et discontinues de reconnaissance, mais à des conditions plus générales, historiquement articulées et appliquées,

de « reconnaissabilité ». En demandant comment est constituée la reconnaissabilité, on adopte une perspective qui suggère une constitution variable et historique de ce champ, même si elle fonctionne *a priori* comme condition de l'apparaître. Si la reconnaissance caractérise un acte, une pratique ou même une scène entre sujets, la « reconnaissabilité » caractérise les conditions plus générales qui préparent ou forment un sujet pour la reconnaissance ; les termes généraux, les conventions et les normes « agissent » à leur propre manière, transformant, façonnant un être vivant en un sujet reconnaissable, mais non sans erreur ni résultats imprévus. Les catégories, les conventions et les normes qui préparent ou établissent un sujet pour la reconnaissance, qui induisent un sujet de ce type, précèdent et rendent possible l'acte de reconnaissance lui-même. Dans ce sens, la reconnaissabilité précède la reconnaissance.

CADRES DE RECONNAISSANCE

Comment alors faut-il comprendre la reconnaissabilité ? En premier lieu, ce n'est *pas* une qualité ou un potentiel des individus humains. Une telle assertion peut sembler absurde, mais il est important de mettre en question l'idée de ce qu'est une personne (*personhood*) telle que la comprend l'individualisme. Si on dit que la reconnaissabilité est un potentiel universel qui appartient à toutes les personnes (*persons*) en tant que telles, alors, en un sens, le problème posé est résolu d'avance. On a décidé qu'une certaine idée particulière de ce qu'est une « personne » (*personhood*) détermine la portée et le sens de la reconnaissabilité. Ce faisant, on instaure un idéal normatif comme condition préalable à l'analyse ; en fait, on a déjà « reconnu » tout ce qu'il y avait à savoir sur la reconnaissance. La reconnaissance ne remet pas en cause la forme de l'humain qui sert traditionnellement de norme de reconnaissabilité, la notion de ce qui fait une personne (*personhood*) étant alors cette norme même. Il s'agit pourtant de se demander comment de telles normes opèrent de sorte à produire certains sujets comme des personnes (*persons*) « reconnaissables » tout en en rendant d'autres infiniment plus difficiles à reconnaître. Le problème n'est pas simplement de savoir comment inclure davantage de gens dans les normes existantes, mais de considérer la manière dont ces normes distribuent la reconnaissance sur un mode différentiel. Quelles nouvelles normes sont possibles et comment sont-elles forgées ? Que pourrait-on faire pour produire un ensemble de conditions plus égalitaires de reconnaissabilité ? Que pourrait-on faire, en d'autres termes, pour déplacer les termes mêmes de la reconnaissabilité afin de produire des résultats plus radicalement démocratiques ?

Si la reconnaissance est un acte ou une pratique initiée par au moins deux sujets et qui constitue, si l'on suit le cadre hégélien, une action réciproque, alors la reconnaissabilité décrit les conditions

générales à partir desquelles la reconnaissance peut se produire et se produit effectivement. Il semble alors qu'il reste à comprendre deux autres termes : *appréhension*, saisi comme mode de connaissance qui n'est pas encore la reconnaissance ou qui peut demeurer irréductible à la reconnaissance ; et *intelligibilité*, le ou les schèmes historiques généraux qui fondent les domaines du connaissable. Ceci constituerait un champ dynamique compris, du moins initialement, comme un *a priori* historique[4]. Tous les actes de connaissance ne sont pas des actes de reconnaissance, bien que l'affirmation inverse soit intenable ; pour devenir reconnaissable, une vie doit être intelligible *comme vie*, elle doit se conformer à certaines conceptions de ce qu'est la vie. Ainsi, de même que les normes de reconnaissabilité préparent la voie à la reconnaissance, les schèmes d'intelligibilité conditionnent et produisent les normes de reconnaissabilité.

Ces normes reposent sur des schèmes d'intelligibilité fluctuants, de sorte que, par exemple, nous pouvons avoir, et nous avons, des histoires de vie et des histoires de mort. Nous avons même d'incessants débats sur la question de savoir si le fœtus doit compter comme vie, comme une vie, comme une vie humaine ; nous avons d'autres débats sur la fécondation et la conception, sur ce qui constitue les premiers moments d'un organisme vivant ; et nous avons aussi des débats sur ce qui constitue la mort, sur la question de savoir si c'est la mort du cerveau ou du cœur, si c'est l'effet d'une déclaration légale ou d'un ensemble d'attestations médicales et légales. Toutes ces discussions engagent des conceptions polémiques de ce qu'est une personne (*personhood*) mais aussi, implicitement, des questions au sujet de l'« animal humain » et sur la manière dont il convient de comprendre cette existence conjonctive (et chiasmique). Le fait que ces débats existent, continuent à exister, n'implique pas que la vie et la mort soient des conséquences directes du discours (conclusion qui, prise littéralement, serait absurde). Cela implique plutôt qu'il n'y a de vie et de mort qu'en rapport avec certains cadres. Même quand la vie et la mort ont lieu hors, à travers ou entre les cadres qui les organisent en majeure partie, elles *ont*

lieu, et ce même si elles se produisent de façon à remettre en question la nécessité des mécanismes par lesquels se constitue le champ ontologique. Qu'une vie soit produite suivant les normes qui permettent à la vie d'être reconnue n'implique ni que tout ce qui concerne cette vie se produise suivant de telles normes, ni qu'il faille rejeter l'idée d'un reste de « vie » – suspendu et spectral – délimitant et hantant toute instance normative de vie. La production est à la fois partielle et perpétuellement hantée par son double ontologique incertain. Chaque instance normative est en effet suivie par l'ombre de son propre échec, et cet échec prend très souvent une forme figurale. La figure ne prétend pas à un statut ontologique certain et, bien qu'elle puisse être appréhendée comme « vivante », elle n'est pas toujours reconnue comme vie. En fait, une figure vivante située en dehors des normes de la vie n'est pas seulement un problème à régler pour la normativité, mais semble être ce que la normativité doit nécessairement produire : c'est vivant, mais ce n'est pas une vie. Une telle figure tombe hors du cadre fourni par la norme, mais seulement comme un double obsédant dont l'ontologie ne peut être garantie et dont le statut vivant est offert à l'appréhension.

« Être encadré » ou « cadré » (*to be framed*) est une locution complexe en anglais : un tableau est « encadré » (*framed*[5]), mais on dit la même chose d'un criminel cerné (par la police) ou d'une personne innocente piégée (par quelqu'un de mal intentionné, souvent la police). « *To be framed* » signifie ainsi être victime d'un coup monté, des preuves étant artificiellement disposées de sorte à « établir » la culpabilité d'une personne. Quand un tableau est encadré ou une image cadrée (*when a picture is framed*), ce peut être l'enjeu d'une infinité de commentaires ou d'extensions de l'image. Mais le cadre tend à fonctionner, même sous forme minimaliste, comme un ornement éditorial de l'image, sinon comme un commentaire réflexif sur l'histoire du cadre même[6]. L'impression que le cadre guide implicitement l'interprétation fait écho à l'idée de fausse accusation. Être « encadré » dans ce sens, c'est voir construire un « cadre » autour de ses actions, de sorte que le statut de culpabilité du sujet s'impose inévitablement au

spectateur. Une certaine manière d'organiser et de présenter une action conduit à une conclusion interprétative au sujet de cette action. Mais, comme nous l'apprend Trinh Minh-ha, il est possible d'« encadrer le cadre » (*frame the frame*) ou même d'« encadrer l'encadreur » (*frame the framer*[7]), ce qui implique d'exposer la ruse qui produit l'effet de la culpabilité individuelle. « Encadrer le cadre » semble engager une couche fortement réflexive du champ visuel mais, de mon point de vue, il n'en découle pas nécessairement des formes abstraites de réflexivité. Interroger le cadre, c'est au contraire montrer qu'il n'a jamais véritablement contenu la scène qu'il était censé délimiter, que quelque chose se trouvait déjà au-dehors, qui rendait possible et reconnaissable le sens même de ce qui est dedans. Le cadre n'a jamais déterminé précisément ce que nous voyions, pensions, reconnaissions et appréhendions. Quelque chose dépasse le cadre, qui vient troubler notre sentiment de la réalité ; en d'autres termes, il se passe quelque chose qui ne se conforme pas à notre compréhension établie des choses.

Un certain type de fuite ou de contamination fait de ce processus quelque chose de plus faillible qu'il y pourrait paraître à première vue. L'argument de Benjamin sur l'œuvre d'art à l'époque de la reproductibilité mécanique peut être adapté au temps présent[8]. Les conditions techniques de reproduction et de reproductibilité produisent elles-mêmes un déplacement critique, sinon une complète dégradation du contexte en rapport avec les cadres déployés à la fois par l'État et les sources médiatiques qui prévalent en temps de guerre. Cela signifie d'abord que même si l'on pouvait, en considérant la couverture médiatique mondiale, délimiter un simple « contexte » pour la création de la photographie de guerre, celle-ci devrait se départir de ce contexte pour circuler. Si l'image se retrouve assurément dans de nouveaux contextes, elle en crée aussi de nouveaux du fait de ce déplacement, en s'intégrant au processus de définition et de formation des contextes d'accueil. En d'autres termes, la circulation des photos de guerre comme la diffusion des poèmes de prison (dans le cas des poètes de Guantanamo étudiés au premier chapitre) est toujours en rupture avec le contexte : de fait,

s'il arrive que les poèmes quittent la prison, le prisonnier, lui, ne le peut pas ; et les photographies circulent sur Internet alors que telle n'était pas leur finalité. Les photos et les poèmes qui ne circulent pas – soit parce qu'ils ont été détruits, soit parce qu'on ne leur a jamais permis de quitter la cellule de la prison – sont incendiaires autant par ce qu'ils dépeignent que par les limites imposées à leur circulation (et très souvent par la manière dont ces limites s'inscrivent à même l'écriture). Cette possibilité de circulation fait partie de ce qui est détruit (et s'il y a des « fuites » à ce sujet, c'est alors le récit de l'acte de destruction qui circule à la place de ce qui a été détruit). Ce qui « échappe » est précisément ce qui rompt avec le contexte qui encadre l'événement, l'image, le texte de la guerre. Mais si les contextes sont « encadrés » (il n'y a de contexte qu'implicitement délimité) et si un cadre est invariablement en rupture avec lui-même en se déplaçant à travers le temps et l'espace (s'il *doit* rompre avec lui-même *pour* se déplacer dans le temps et l'espace), alors ce cadre en circulation doit rompre avec le contexte dans lequel il est formé pour atterrir ou arriver ailleurs. Que signifierait de comprendre cette « évasion » (*breaking out*) et cette « rupture » (*breaking from*) comme faisant partie du phénomène médiatique en question, comme la fonction même du cadre ?

Le cadre, cherchant à contenir, à véhiculer et à déterminer ce qui est vu (et qui y parvient parfois pour une certaine durée), dépend pour y parvenir des conditions de reproductibilité. Mais cette reproductibilité même implique une constante rupture avec le contexte et la constante délimitation d'un nouveau contexte, ce qui signifie que le « cadre » ne contient pas, à proprement parler, ce qu'il véhicule, mais se disjoint chaque fois qu'il cherche à donner une organisation définitive à son contenu. En d'autres termes, le cadre ne fait rien tenir ensemble à un endroit, mais devient lui-même une espèce de perpétuelle rupture assujettie à une logique temporelle en vertu de laquelle il se déplace d'un endroit à un autre. Comme le cadre est en constante rupture par rapport à son contexte, cette auto-rupture devient partie de sa définition même. Cela nous conduit à comprendre autrement à la fois l'efficace du cadre et sa vulnérabilité

à l'inversion, à la subversion, voire à l'instrumentalisation critique. Ce qui est pris pour acquis dans un cas est thématisé de manière critique ou même avec incrédulité dans un autre. Cette temporalité en déplacement du cadre constitue aussi la possibilité et la trajectoire de son affect. Ainsi, l'image digitale circule hors des confins d'Abou Ghraïb, la poésie de Guantanamo est confiée à des avocats constitutionnalistes qui s'arrangent pour la faire publier à travers le monde. Les conditions sont réunies pour susciter l'étonnement, le scandale, la répulsion, l'admiration et la découverte en fonction du cadrage du contenu par déplacement temporel et spatial. L'extraction de l'image ou du texte hors du confinement est une espèce d'« évasion » (*breaking out*) de sorte que même si l'image ou le poème ne peuvent libérer personne de la prison, ni arrêter une bombe, ni même inverser le cours de la guerre, ils fournissent pourtant les conditions d'une rupture par rapport à l'acceptation quotidienne de la guerre, les conditions d'une généralisation de sentiments d'horreur et de scandale qui donneront l'impulsion et soutiendront les appels à la justice et à la cessation de la violence.

On a noté tout à l'heure que l'un des sens de « *to be framed* » (être encadré ; être cadré) signifie être soumis à un montage, à une tactique par laquelle la preuve est disposée de sorte à faire apparaître comme vraie une accusation fausse. Quelque puissance manipule les termes de l'apparence et l'on ne peut sortir du cadre ; on est « encadré », ce qui signifie que l'on est accusé, mais aussi jugé par avance, sans preuve valable et sans aucun moyen évident de rétablir la vérité. Mais si le cadre est compris comme une certaine manière de « rompre avec » ou « se départir de », alors il se rapproche d'une évasion de prison. Cela suggère une certaine détente, un relâchement du mécanisme de contrôle et, avec lui, une nouvelle trajectoire de l'affect. Dans ce sens, le cadre permet – voire nécessite – ce départ. C'est ce qui s'est produit avec la diffusion des photos des prisonniers de Guantanamo agenouillés et menottés, et le scandale qui s'en est ensuivi. C'est encore ce qui s'est produit quand les images digitales d'Abou Ghraïb ont circulé dans le monde entier sur Internet, suscitant un très large mouvement de réaction viscérale contre la

guerre. Que se passe-t-il à de tels moments ? S'agit-il de simples instants transitoires ou bien d'occasions permettant d'exposer le cadre comme étant un montage à la fois imposé et convaincant, ce qui entraînerait un effet de détente critique pouvant déborder la force de l'autorité illégitime ?

Comment lier cette réflexion au problème de l'appréhension de la vie dans sa précarité ? Il peut sembler d'abord qu'il s'agit là d'un appel à produire de nouveaux cadres, et donc de nouveaux types de contenus. Est-ce que nous appréhendons la précarité de la vie à travers les cadres disponibles, et notre tâche consiste-t-elle à essayer d'instaurer de nouveaux cadres qui renforceraient la possibilité de cette reconnaissance ? Il importe évidemment de produire de nouveaux cadres comme éléments du projet général de médias alternatifs, mais on manquerait une dimension essentielle de ce projet en se limitant à cette vision. Ce qui se passe quand un cadre est en rupture avec lui-même, c'est qu'une réalité qui allait de soi est mise en question, ce qui expose les desseins d'orchestration de l'autorité qui cherchait à contrôler le cadre. Peut-être ne s'agit-il donc pas seulement de trouver de nouveaux contenus, mais aussi de travailler avec les interprétations admises de la réalité afin de montrer qu'elles sont éventuellement en rupture avec elles-mêmes. Par conséquent, les cadres qui déterminent effectivement quelles vies seront reconnaissables comme vies et quelles vies ne le seront pas doivent circuler pour établir leur hégémonie. Cette circulation fait ressortir ou, plutôt, *est* la structure itérative du cadre. Quand les cadres rompent avec eux-mêmes pour s'instaurer eux-mêmes, d'autres possibilités d'appréhension apparaissent. Quand se défont – un aspect du mécanisme même de leur circulation – les cadres qui régissent la reconnaissabilité relative et différentielle des vies, il devient possible d'appréhender quelque chose de ce qui vit, ou de celui qui vit, mais n'a pas encore été généralement « reconnu » comme vie. Quel est ce spectre qui ronge les normes de la reconnaissance, cette figure qui, portée à sa plus haute intensité, vacille entre le dedans et le dehors ? En tant que dedans, il doit être expulsé pour purifier la norme ; en tant que dehors, il menace de

défaire les frontières qui délimitent le soi. Dans les deux cas, il figure la possibilité d'effondrement de la norme ; en d'autres termes, il est un signe de ce que la norme fonctionne précisément en faisant avec la perspective de sa défaite une défaite inhérente à tout son faire.

PRÉCARITÉ ET POSSIBILITÉ DU DEUIL

Les journaux nous parlent des vies perdues et nous en donnent souvent les nombres, mais cela se répète chaque jour et la répétition semble infinie, irrémédiable. Et nous devons ainsi nous demander ce qu'il faudrait non seulement pour appréhender la précarité (*precariousness*) des vies perdues dans la guerre, mais pour que cette appréhension coïncide avec une opposition éthique et politique aux pertes impliquées par la guerre. Parmi les questions qui en découlent : comment l'affect est-il produit par cette structure du cadre ? Et quel est le rapport de l'affect au jugement et à la pratique éthique et politique ?

Dire qu'une vie est précaire, voilà qui nécessite non seulement que cette vie soit appréhendée comme telle, mais aussi que la précarité soit un aspect de ce qui est appréhendé dans ce qui vit. Dans une perspective normative, je dis donc qu'il devrait y avoir une manière plus inclusive et plus égalitaire de reconnaître la précarité, et que cela devrait prendre la forme d'une politique sociale concrète en ce qui concerne des questions telles que l'abri, le travail, la nourriture, les soins médicaux et le statut légal. J'insiste toutefois, d'une manière à première vue paradoxale, sur le fait que la précarité elle-même ne peut être *reconnue* à sa juste mesure. Elle peut être appréhendée, considérée, rencontrée et elle peut être présupposée par certaines normes de reconnaissance, tout comme elle peut être refusée par de telles normes. De fait, il devrait y avoir reconnaissance de la précarité comme condition partagée de la vie humaine (en fait, comme une condition qui lie les animaux humains et non humains), mais il ne faudrait pas penser que la reconnaissance de la précarité maîtrise, saisisse ou même connaisse entièrement ce qu'elle reconnaît. De sorte que, tout en soutenant que les normes de reconnaissance devraient être fondées sur une appréhension de la précarité, je ne crois pas que la précarité soit une fonction ou un effet de la

reconnaissance, ni que la reconnaissance soit la seule ou la meilleure manière de prendre acte de la précarité.

Dire par exemple qu'une vie est sujette à la blessure ou qu'elle peut être perdue, détruite ou systématiquement négligée au point de mourir, c'est souligner non seulement sa finitude (dire que la mort est certaine) mais aussi sa précarité (que différentes conditions sociales et économiques doivent être remplies pour que la vie puisse se maintenir comme vie). La précarité implique la vie sociale, c'est-à-dire le fait que la vie de quelqu'un est toujours en quelque sorte aux mains d'autrui. Elle implique que l'on est exposé à la fois à ceux que l'on connaît et à ceux que l'on ne connaît pas ; une dépendance par rapport à des gens que l'on connaît, que l'on connaît à peine ou que l'on ne connaît pas du tout. Inversement, elle implique que l'on est affecté par l'exposition et la dépendance de personnes dont la plupart demeurent anonymes. Ces relations ne sont pas nécessairement d'amour ni même de sollicitude, mais constituent des obligations à l'égard d'autres personnes que nous ne pouvons pour la plupart pas nommer, que nous ne connaissons pas et qui peuvent ou non posséder des traits qui les rapprochent d'une idée de ce que « nous » sommes. Pour utiliser le langage courant, on pourrait dire que « nous » avons des obligations à l'égard d'« autrui » et présumer que « nous » savons qui « nous » sommes dans un tel cas. Cependant, cette façon de voir implique précisément socialement que le « nous » ne peut pas se reconnaître, qu'il ne se reconnaît pas, qu'il est d'emblée clivé, interrompu par l'altérité comme le dit Levinas, et que les obligations que « nous » avons sont précisément celles qui perturbent toute notion préétablie du « nous ».

Contre une conception existentielle de la finitude qui singularise notre relation à la mort et à la vie, la précarité met en évidence ce qui nous rend radicalement substituables et anonymes, à la fois par rapport à certains modes socialement induits du mourir et de la mort et par rapport à des modes socialement conditionnés de persister et de s'épanouir. Ce n'est pas que nous naissons pour ensuite devenir précaires, c'est plutôt que la précarité est coextensive à la naissance

elle-même (la naissance est précaire par définition), ce qui veut dire qu'il importe de savoir si oui ou non cet être nouveau-né survit, mais aussi que sa survie dépend de ce que nous pourrions appeler un réseau social de mains. Précisément parce qu'un être vivant peut mourir, il est nécessaire de prendre soin de cet être afin qu'il puisse vivre. La valeur de la vie n'apparaît que dans des conditions où la perte importerait. Ainsi, la possibilité du deuil est un présupposé pour la vie qui importe. Le plus souvent, nous imaginons qu'un nouveau-né vient au monde, est maintenu dans et par ce monde jusqu'à l'âge adulte et jusqu'à la vieillesse et, finalement, meurt. Nous imaginons que lorsque l'enfant est désiré, le début de la vie est une occasion de célébration. Mais il ne peut y avoir de célébration sans compréhension implicite de ce que la vie est sujette au deuil, qu'elle serait pleurée si elle était perdue et que ce futur antérieur est instauré comme sa condition. Dans le langage ordinaire, le deuil porte sur la vie qui a déjà été vécue et présuppose que cette vie s'est achevée. Mais, d'après le futur antérieur (qui est aussi une dimension du langage ordinaire), la possibilité du deuil est condition de l'apparition et de la durée de la vie[9]. Le futur antérieur est présupposé au commencement d'une vie qui n'a que commencé à être vécue. En d'autres termes, « ceci sera une vie qui aura été vécue » est la présupposition d'une vie sujette au deuil, ce qui veut dire que ceci sera une vie qui pourra être considérée comme une vie et qui sera maintenue par cette manière d'être considérée. Sans la possibilité du deuil, il n'y a pas de vie ou, plutôt, il y a quelque chose qui vit, qui est autre chose qu'une vie. Au lieu de cela, « il y a une vie qui n'aura jamais été vécue », maintenue par aucun regard, aucun témoignage, et qui ne sera pas pleurée quand elle sera perdue. L'appréhension de la possibilité du deuil précède et rend possible l'appréhension de la vie précaire. La possibilité du deuil précède et rend possible l'appréhension de l'être vivant comme vivant, d'emblée exposé à la non-vie.

VERS UNE CRITIQUE DU DROIT À LA VIE

Il est évidemment difficile, quand on est de gauche, de penser un discours de la « vie », habitués que nous sommes à considérer comme « pro-choix » les personnes qui défendent l'accroissement des libertés reproductives, et comme « pro-vie » celles qui s'y opposent. Mais peut-être y a-t-il un moyen pour la gauche de se réapproprier la pensée de la « vie » et de recourir à ce cadre de la vie précaire pour tenir une position féministe forte sur les libertés reproductives. Il est facile de voir comment les partisans des positions appelées « pro-vie » pourraient s'emparer d'une telle vision pour soutenir que le fœtus est précisément cette vie qui reste privée de deuil et qui devrait être pleurée ou encore une vie qui n'est pas reconnue comme telle par ceux qui défendent le droit à l'avortement. Le même argument pourrait être étroitement associé aux revendications de droits pour les animaux, puisqu'on pourrait dire que l'animal est une vie qui n'est généralement pas reconnue comme telle d'après les normes anthropocentriques. De tels débats tournent souvent aux questions ontologiques cherchant à découvrir s'il y a une différence significative entre le statut vivant du fœtus, voire de l'embryon, et celui d'une « personne », ou encore s'il y a une différence ontologique entre l'animal et l'« humain ».

Reconnaissons que tous sont des organismes qui vivent, dans un sens ou un autre. Dire cela, cependant, ce n'est pas encore fournir un argument substantiel en faveur de l'une ou l'autre politique. Après tout, les plantes sont des êtres vivants, mais les végétariens ne refusent habituellement pas d'en manger. Plus généralement, on peut soutenir que des processus de vie eux-mêmes nécessitent destruction et régénération, mais cela ne nous dit pas encore quels types de destructions sont acceptables ou inacceptables au point de vue éthique. Déterminer la spécificité ontologique de la vie dans de

tels cas nous conduirait plus généralement à aborder la biopolitique, qui concerne les manières d'appréhender, de contrôler et d'administrer la vie ainsi que la manière dont ces modes de pouvoir entrent dans la définition de la vie même. Il nous faudrait alors considérer des paradigmes en transformation dans les sciences de la vie – le passage par exemple d'une manière de voir clinique à une manière de voir moléculaire, ou les débats entre ceux qui donnent la priorité aux cellules et ceux pour qui les tissus sont l'unité primaire du vivant. Il faudrait relier ces débats aux nouvelles tendances biomédicales et aux nouveaux modes de gestion de la vie, ainsi qu'aux nouvelles perspectives en biologie qui lient le *bios* de l'humain à celui de l'animal (ou qui prennent au sérieux la relation chiasmique qu'implique l'expression « animal humain »). Il nous faudrait enfin situer notre réflexion sur la guerre à l'intérieur de ces champs qui nous montrerait comment la « vie » elle-même est définie et régénérée, pour ainsi dire, selon de nouveaux modes de savoir/pouvoir. Je suis sûre qu'il est possible de suivre cette voie pour comprendre la biopolitique à la fois de la guerre et de la liberté reproductive, et que de telles voies d'investigation seraient nécessaires pour situer plus spécifiquement le discours de la vie dans la sphère de la biopolitique et de la biomédicalisation. Il y a aussi, comme l'a récemment montré Donna Jones, un rapport important entre le discours de la vie, la tradition du vitalisme et les diverses doctrines raciales. La bibliographie sur ces sujets importants s'est considérablement enrichie ces dernières années[10]. Ce n'est pourtant pas à la généalogie des concepts de vie ou de mort que va ma propre contribution, mais à la pensée de la précarité comme quelque chose qui est à la fois présupposé et organisé par ces discours, sans être jamais entièrement résolu par aucun discours.

De mon point de vue, il n'est pas possible de fonder des arguments en faveur de la liberté reproductive, qui inclut le droit à l'avortement, sur une conception de ce qui est vivant et de ce qui ne l'est pas. Les cellules souches sont des cellules vivantes, fussent-elles précaires, mais cela n'implique pas immédiatement une quelconque décision quant aux conditions sous lesquelles elles doivent être détruites ou

utilisées. Tout ce qui entre sous la rubrique « vie précaire » ne mérite donc pas *a priori* d'être protégé de la destruction. Mais c'est précisément là que ces débats deviennent difficiles, car si certains tissus ou cellules vivants méritent d'être protégés de la destruction et pas d'autres, cela ne risque-t-il pas de mener à conclure que, en situation de guerre, certaines vies humaines méritent d'être protégées et d'autres non ? Pour voir en quoi cette inférence est fallacieuse, il nous faut considérer quelques postulats de base de notre analyse et la manière dont un certain anthropocentrisme conditionne plusieurs formes problématiques d'argumentation.

Le premier postulat est qu'il y a un vaste domaine de la vie qui n'est pas soumis à la régulation et à la décision humaines, et qu'imaginer qu'il en va autrement c'est restaurer au cœur des sciences de la vie un anthropocentrisme inacceptable.

Le second point est évident mais mérite d'être réaffirmé : dans ce vaste domaine de la vie organique, la dégénérescence et la destruction font partie intégrante du processus même de la vie, ce qui veut dire qu'il est impossible de mettre fin à toute dégénérescence sans mettre fin aux processus de la vie même. Ironiquement, exclure la mort en faveur de la vie, c'est la mort de la vie.

Par conséquent, pour toute chose vivante, il est impossible de dire par avance qu'il existe un *droit à la vie*, étant donné qu'aucun droit ne peut écarter tous les processus de dégénérescence et de mort ; cette prétention est fonction d'un fantasme d'omnipotence anthropocentrique (qui cherche aussi à nier la finitude de l'*anthropos*).

De même, il n'y a pas de sens, en dernier recours, à soutenir par exemple qu'il faudrait se concentrer sur ce qui est distinctif de la vie humaine, puisque si c'est la « vie » dans la vie humaine qui nous intéresse, c'est précisément là qu'il n'y a pas de moyen rigoureux de distinguer en termes absolus le *bios* de l'animal du *bios* de l'animal humain. Toute distinction de ce type serait ténue et manquerait une nouvelle fois le fait que, par définition, l'animal humain est aussi un

animal. Ce n'est pas une assertion quant au type ou à l'espèce d'animal qu'est l'humain, mais un aveu de ce que l'animalité est une précondition de l'humain, et qu'il n'y a pas d'humain qui ne soit un animal humain.

Ceux qui cherchent des fondements permettant de décider, par exemple, si et quand l'avortement pourrait être justifié ont souvent recours à une conception morale de la « personne » (*personhood*) pour déterminer le moment où un fœtus peut raisonnablement être appelé une personne. Les personnes seraient alors comprises comme sujets de droits, méritant d'être protégées contre l'atteinte et la destruction, tandis que les non-personnes – ou « pré-personnes », pour ainsi dire – ne le mériteraient pas. Par ces efforts, on cherche à résoudre les questions éthiques et politiques en recourant à une ontologie de la personne (*personhood*) qui s'appuie sur une approche de l'individuation biologique. L'idée de la « personne » (*person*) est alors définie ontogénétiquement. J'entends par cela que le développement interne postulé d'un certain statut moral ou d'une certaine capacité morale de l'individu devient la mesure éminente par laquelle est évalué le statut de personne (*personhood is gauged*). Le débat ne se limite pas seulement à un domaine moral, mais à une ontologie de l'individualisme qui ne parvient pas à reconnaître que la vie, comprise comme vie précaire, implique une ontologie sociale mettant en question cette forme d'individualisme. Il n'y a pas de vie sans des conditions qui rendent la vie possible à des degrés divers. Or ces conditions sont intrinsèquement sociales ; elles établissent non l'ontologie discrète de la personne, mais plutôt l'interdépendance des personnes, et impliquent à la fois des relations sociales reproductibles et durables et des relations à l'environnement et aux formes de vie non humaines, considérées largement. Ce mode d'ontologie sociale (pour laquelle il n'existe pas de distinction absolue entre le social et l'écologique) aura des implications concrètes dans notre manière de réaborder les questions de liberté reproductive et de politique antiguerre. La question n'est pas de savoir si un être donné est vivant ou pas, pas plus que de savoir si cet être détient le statut de « personne » (*person*). Elle porte plutôt sur

le fait de savoir si les conditions sociales de persistance et d'épanouissement sont ou non possibles. Ce n'est qu'en posant cette question-là que nous pourrons éviter les présupposés anthropocentriques et individualistes libéraux qui ont fait dérailler ces débats.

Bien sûr, ces arguments n'abordent pas encore directement la question des conditions sous lesquelles la vie précaire acquiert ou non un droit à la protection. Une manière conventionnelle d'inscrire ce problème dans la philosophie morale consiste à demander qui décide et sur quelles bases. Mais il y a peut-être un ensemble de questions plus fondamentales à poser : à quel moment la « décision » apparaît-elle comme un acte pertinent, approprié ou obligatoire ? Il y a la question du « qui » – qui décide ? – et celle des critères d'après lesquels une décision est prise ; mais il y a aussi la « décision » qui porte sur la latitude appropriée de la prise de décision même. La décision de prolonger la vie pour les humains ou les animaux et celle d'interrompre la vie sont l'une et l'autre notoirement controversées, précisément parce qu'il n'y a pas de consensus sur le moment et le lieu où la décision doit intervenir. Dans quelle mesure, pour quel effort et à quel prix peut-on prolonger la vie vivable (*livable*) de gens âgés ou en phase terminale de maladie ? Outre des arguments religieux selon lesquels il n'est pas « du pouvoir des humains » de prendre des décisions, certaines positions sont motivées par des analyses du rapport coût-bénéfice selon lesquelles il y a des limites financières à notre capacité de prolonger la vie, et d'autant plus la vie vivable. Mais il faut noter que, quand on entreprend d'examiner de tels scénarios, on imagine un groupe de gens qui prennent des décisions et que ces décisions elles-mêmes sont en rapport avec un environnement, compris de manière générale, qui rendra ou non la vie vivable. Ce n'est pas simplement une question de politique quant à la question de savoir s'il faut ou non soutenir une vie ou apporter les conditions d'une vie vivable, car nos réflexions entretiennent un présupposé implicite quant à l'ontologie de la vie elle-même. Pour le dire simplement, la vie, pour

être une vie vivable, exige que des conditions de soutien et de mise en capacité soient remplies.

De fait, c'est en partie à partir d'une considération de la qualité et des conditions de vie qu'est prise la décision de fournir un soutien appareillé à des patients pour allonger leur vie ou celle de prolonger les soins infirmiers aux personnes âgées. Dire que la vie est précaire, c'est dire que la possibilité de son maintien dépend fondamentalement de conditions sociales et politiques, et pas seulement du postulat d'une pulsion interne de vie. Toute pulsion doit être étayée[11], soutenue par ce qui lui est extérieur, raison pour laquelle il ne peut y avoir de persistance de la vie sans que soient remplies au moins certaines des conditions qui font qu'une vie est vivable. Et c'est aussi vrai pour l'« individu décideur » que pour n'importe quel autre, y compris l'individu qui « décide » ce qu'il convient de faire des embryons, fœtus, cellules souches ou sperme anonyme. En effet, celui ou celle qui décide ou pose des droits à la protection le fait dans un contexte de normes sociales et politiques qui encadrent le processus de décision, et en fonction de présupposés permettant de reconnaître les droits posés. En d'autres termes, les décisions sont des pratiques sociales et l'affirmation de droits surgit précisément là où des conditions d'interlocution peuvent être présupposées ou du moins invoquées et incitées, quand elles ne sont pas encore institutionnalisées.

Mais il nous faudrait peut-être surtout repenser le « droit à la vie » là où il n'y a pas de protection définitive contre la destruction et là où des liens sociaux positifs et nécessaires nous imposent de garantir des conditions de vies vivables (*livable lives*) et de le faire sur des fondements égalitaires. Cela impliquerait des obligations positives consistant à apporter un soutien élémentaire permettant de réduire la précarité par des moyens égalitaires : nourriture, abri, travail, soins médicaux, éducation, liberté de mouvement et d'expression, protection contre les atteintes et l'oppression. La précarité est la base de ces obligations sociales positives (paradoxalement parce que la précarité est une sorte de privation de base [*ungrounding*] qui constitue une condition générale de l'animal humain) dont le but est

de réduire en même temps la précarité et son inégale répartition. De ce point de vue, on peut comprendre les modes de justification de la recherche sur les cellules souches quand il est clair que l'utilisation de cellules vivantes peut accroître les possibilités de vie vivable. De façon similaire, la décision d'avorter peut être bien fondée sur la perception du manque de formes de soutien social et économique nécessaires à rendre cette vie vivable. Dans ce sens, on voit que les arguments contre certaines formes de guerre reposent sur l'idée que des manières arbitraires de maximiser la précarité pour certains et de l'amoindrir pour d'autres violent les normes égalitaires élémentaires et s'abstiennent de reconnaître que la précarité impose certains types d'obligations éthiques quant aux vivants et entre eux.

On pourrait, bien sûr, objecter que l'idée de « vie vivable » risque de donner du grain à moudre à ceux qui veulent distinguer entre les vies valant d'être vécues et celles qui méritent d'être détruites – précisément un raisonnement qui soutient un certain type d'effort de guerre consistant à distinguer entre les vies douées de valeur et dignes d'être pleurées, d'une part, et les vies dévaluées et non sujettes au deuil, de l'autre. Mais conclure ainsi revient à négliger l'importante qualification qu'imposent des critères égalitaires quant à l'examen de ce qu'est une vie vivable. La précarité doit être saisie non pas simplement comme un trait de *telle* ou *telle* vie, mais comme une condition générale, cette généralité ne pouvant être niée qu'à condition de nier la précarité même. Et l'injonction à penser la précarité en termes d'égalité apparaît précisément à partir de l'irréfutable possibilité de généralisation de cette condition. Dès lors, on refuse la répartition différentielle de la précarité et de la possibilité du deuil. De plus, l'idée même de précarité implique une dépendance à l'égard de réseaux sociaux et de conditions sociales, ce qui suggère que ce n'est pas la « vie même » qui fait problème ici, mais toujours et seulement les conditions de la vie, la vie comme quelque chose qui a des conditions pour devenir vie vivable et, par conséquent, pour se prêter au deuil.

Il n'en résulte donc pas que tout ce qui peut mourir ou est sujet à la destruction (c'est-à-dire tous les processus de la vie) impose une

obligation de préserver la vie. Mais une obligation naît du fait que nous sommes, pour ainsi dire, des êtres d'emblée sociaux, qui dépendons de ce qui est hors de nous – autrui, des institutions, un environnement viable et durable – et que nous sommes, dans ce sens, précaires. Maintenir la vie comme viable (*sustainable*) nécessite de donner à ces conditions la place qui leur revient et de militer pour qu'elles soient remplies avec constance et force. Là où une vie n'a aucune chance de s'épanouir, il faut veiller à amender les conditions négatives de la vie. La vie précaire implique la vie comme processus conditionné et non comme trait interne d'un individu monadique ou toute autre chimère anthropocentrique. Nous sommes engagés à l'égard des conditions qui rendent la vie possible, pas à l'égard de la « vie même », ou, plutôt, nos obligations naissent de l'idée qu'il ne peut y avoir de vie maintenue (*sustained*) si ces conditions ne sont pas remplies, ce qui est à la fois notre responsabilité politique et l'objet de nos décisions éthiques les plus sensibles.

FORMATIONS POLITIQUES

Si la vie précaire est une condition générale, elle est paradoxalement aussi la condition qui consiste à être conditionné. En d'autres termes, on peut dire de toute vie qu'elle est précaire, ce qui revient à dire que toujours la vie naît et est entretenue dans les conditions de la vie. Notre discussion au sujet des cadres et des normes cherchait à éclairer une dimension de ces conditions. Il ne nous est pas facile de reconnaître la vie hors des cadres dans lesquels elle est donnée, et ces cadres ne structurent pas seulement la manière dont nous en venons à connaître et à identifier la vie, mais constituent des conditions d'existence (*sustaining conditions*) pour ces vies mêmes. Ces conditions doivent être assurées (*sustained*), ce qui veut dire qu'elles existent non pas comme entités statiques, mais comme institutions et comme relations socialement reproductibles. Nous n'aurions pas la responsabilité de maintenir les conditions de la vie si celles-ci n'exigeaient pas d'être toujours de nouveau remplies. De manière analogue, les cadres sont assujettis à une structure d'itération – ils ne peuvent circuler qu'en vertu de leur caractère reproductible et cette reproductibilité même introduit un risque structurel pour l'identité du cadre lui-même. Le cadre rompt avec lui-même pour se reproduire et sa reproduction devient le lieu de la possibilité d'une rupture politique conséquente. Il fonctionne ainsi de manière normative mais, selon son mode spécifique de circulation, il peut mettre en question certains champs de normativité. De tels cadres structurent les modes de reconnaissance, particulièrement en temps de guerre, mais leurs limites et leur contingence sont aussi soumises à l'exposition et à l'intervention critiques.

De tels cadres sont opératoires dans l'emprisonnement et la torture, mais aussi dans la politique d'immigration qui veut que certaines vies soient perçues comme vies tandis que d'autres,

quoique apparemment vivantes, ne parviennent pas à acquérir une forme perceptuelle comme telles. Des formes instituées et actives de racisme au niveau de la perception tendent à produire des versions iconiques de populations éminemment sujettes au deuil (*grievable*) et d'autres dont la perte n'en est pas une et qui restent non sujettes au deuil (*ungrievable*). La distribution différentielle des conditions de possibilité du deuil (*grievability*) parmi les populations a des conséquences sur les raisons pour lesquelles nous éprouvons des affects doués d'effets politiques, comme l'horreur, la culpabilité, le sadisme vertueux, le sentiment de perte ou l'indifférence. Pourquoi, par exemple, aux États-Unis, y a-t-il eu une réaction pour justifier certaines formes de violence infligée, tandis que la violence subie par les Américains tantôt suscitait un deuil bruyant (l'iconographie des morts du 11 Septembre), tantôt était considérée comme inassimilable (l'affirmation d'imperméabilité virile dans la rhétorique étatique) ? Si l'on prend pour point de départ la précarité de la vie, alors il n'y a pas de vie qui n'ait besoin d'être hébergée et nourrie, qui ne dépende de réseaux de sociabilité et de travail plus larges, pas de vie qui transcende la blessure et la mortalité[12]. On pourrait alors analyser certains des tributs culturels rendus au pouvoir militaire à notre époque comme s'efforçant de maximiser la précarité pour les autres tout en l'atténuant autant que possible pour la puissance en question. Cette distribution différentielle de la précarité est à la fois un problème matériel et perceptuel, puisque ceux dont les vies ne sont pas « considérées » comme potentiellement sujettes au deuil, et donc douées de valeur, sont chargées de porter le fardeau de la famine, du sous-emploi, de l'incapacitation légale (*disenfranchisement*) et de l'exposition différentielle à la violence et à la mort[13]. Il serait difficile, voire impossible, de décider si le « regard » ou l'échec du « regard » conduit à la « réalité matérielle » ou si c'est la réalité matérielle qui conduit à l'échec du regard, étant donné qu'il semblerait que l'un et l'autre se produisent en même temps et que de telles catégories perceptuelles sont essentielles au façonnement de la réalité matérielle (ce qui ne veut pas dire que toute matérialité soit réductible à la perception, mais seulement que la perception emporte des effets matériels).

La précarité sociale (*precarity*) et la précarité existentielle (*precariousness*[14]) sont des notions qui se croisent. Les vies sont précaires par définition : elles peuvent être effacées volontairement ou par accident ; leur persistance n'est garantie en aucune manière. Dans un sens, c'est une caractéristique de toute vie et on ne peut penser une vie qui ne soit précaire – sauf en imagination, bien sûr, et particulièrement dans l'imaginaire militaire. L'ordre politique, qui comprend les institutions économiques et sociales, est conçu pour répondre à des besoins qui, laissés sans réponse, accroissent le risque de mortalité. La précarité (*precarity*) désigne la condition politiquement induite qui fait que certaines populations souffrent des défaillances des réseaux sociaux et économiques de soutien et sont exposées de façon différentielle à la blessure, à la violence et à la mort. De telles populations subissent des risques accrus de maladie, de pauvreté, de famine, de déplacement et d'exposition à la violence sans aucune protection. La précarité sociale (*precarity*) caractérise aussi la condition politiquement induite de précarité (*precariousness*) maximale des populations exposées à la violence arbitraire de l'État, qui n'ont souvent d'autre option que d'en appeler à cet État même pour la protection dont ils ont besoin. Ils en appellent donc à l'État pour qu'il les protège, mais l'État est précisément ce dont ils doivent être protégés. Être protégé de la violence par l'État-nation, c'est être exposé à la violence exercée par l'État-nation, de sorte que recourir à l'État-nation pour être protégé *de* la violence, c'est précisément échanger une violence potentielle contre une autre. Il se peut pourtant qu'il n'y ait que peu d'autres options. Toute violence ne provient évidemment pas de l'État-nation, mais on trouverait rarement des exemples contemporains de violence qui n'aient aucun rapport avec cette forme politique.

Ce livre examine les « cadres » de la guerre – les différentes manières, inhérentes à la conduite de la guerre, de morceler sélectivement l'expérience. De tels cadres ne se contentent pas de refléter les conditions matérielles de la guerre, ils sont essentiels à l'instance en perpétuel façonnement qui anime cette réalité matérielle. Il est question ici de plusieurs types de cadres : cadre

photographique, cadrage de la décision de partir en guerre, cadrage des questions d'immigration comme une « guerre intérieure », enfin cadrage de la politique sexuelle et féministe au service de l'effort de guerre. Selon moi, s'il est vrai que la guerre est diversement cadrée en vue de freiner ou d'accroître l'affect par rapport à la possibilité différentielle de deuil des vies perdues (*differential grievability*), il n'est pas moins vrai qu'elle sert aussi de cadre à des manières de penser le multiculturalisme et les débats sur la liberté sexuelle, des questions largement considérées comme distinctes des « affaires étrangères ». Des conceptions progressistes des droits des femmes ou des libertés sexuelles sont mobilisées non seulement pour rationaliser des guerres à l'encontre de populations à dominante musulmane, mais aussi pour justifier les restrictions à l'immigration en provenance de pays à dominante musulmane vers l'Europe. Aux États-Unis, cela a conduit à l'arrestation et à la détention illégales de personnes qui « semblaient » appartenir à des groupes ethniques suspects, même si des efforts en vue de lutter contre ces mesures par des voies juridiques se sont révélés de plus en plus probants ces dernières années[15]. Ceux qui admettent, par exemple, l'idée qu'il y a « contradiction » entre libertés sexuelles et droit à l'immigration, surtout en Europe, ne prennent pas en compte la manière dont la guerre en cours structure et fissure le sujet des mouvements sociaux. Pour comprendre les enjeux culturels de la guerre « contre l'islam », dont la politique coercitive de l'immigration est une nouvelle forme, la gauche est mise au défi de penser par-delà les cadres établis du multiculturalisme et de contextualiser ses récentes divisions sous l'éclairage de la violence d'État, de l'exercice de la guerre et de l'accroissement de la « violence légale » à la frontière.

Ces dernières années, les positions liées à une politique sexuelle progressiste ont été opposées aux revendications en faveur des droits des immigrés et de nouvelles transformations culturelles aux États-Unis et en Europe. Les formulations de ces contradictions et de ces impasses semblent dépendre d'un cadre qui ne permet pas de penser de manière critique la manière dont les termes de la politique intérieure sont perturbés et redéployés par les objectifs plus larges de

la guerre. Un recadrage de la politique contemporaine sur les effets illégitimes et arbitraires de la violence d'État, et notamment sur les moyens coercitifs d'appliquer ou de braver la légalité, pourrait permettre à la gauche de se réorienter en surmontant les antinomies libérales qui la sapent actuellement. Une coalition de ceux qui s'opposent à la coercition et à la violence illégitimes ainsi qu'aux racismes de toutes sortes (de manière non différentielle) impliquerait certainement aussi de refuser fermement l'appropriation captieuse de la politique sexuelle dans la motivation des guerres en cours. Les cadres à travers lesquels nous pensons la gauche doivent être reformulés au vu des nouvelles formes de violence d'État, et plus particulièrement de celles de ces formes qui cherchent à suspendre les contraintes légales au nom de la souveraineté ou qui fabriquent des systèmes de pseudo-légalité au nom de la sécurité nationale. Bien souvent, on ne voit pas que les problèmes apparemment « intérieurs » sont infléchis par les questions de politique étrangère et que l'orientation se fonde sur un « cadre » similaire dans ces deux domaines. On ne s'interroge pas toujours non plus sur cette manière de cadrer les divisions entre questions intérieures et questions étrangères. Quel type de politique résulterait de la mise en contact critique de ces cadres ? Peut-être y trouverions-nous un moyen de militer contre la mobilisation des agendas intérieurs « progressistes » (féminisme, libertés sexuelles) en faveur de la guerre, de la politique anti-immigratoire ou même pour justifier les tortures sexuelles. Cela impliquerait de repenser la politique sexuelle avec la politique de l'immigration et de prendre en considération l'exposition différentielle des populations à des conditions qui compromettent leurs possibilités de persistance et d'épanouissement.

Ce travail vise une réorientation de la politique, à gauche, dans le sens d'une prise en compte de la précarité comme terrain existant et prometteur d'échanges coalitionnels. Que des populations puissent devenir sujettes au deuil (*grievable*) n'implique pas une connaissance de la singularité de chacune des personnes qui court un risque ou dont la vie a été risquée. Cela implique plutôt une

compréhension politique de la précarité comme cette condition à la fois partagée et politiquement induite qui nie l'égalité d'exposition par une distribution radicalement inégale de la richesse et par le risque différentiel d'une plus grande violence encouru par certaines populations, conceptualisées suivant des critères raciaux et nationaux. La reconnaissance de la précarité partagée induit des engagements fortement normatifs quant à l'égalité et invite à une plus rigoureuse universalisation des droits qui cherchent à répondre aux besoins humains élémentaires de nourriture, d'abri, ainsi qu'aux autres conditions indispensables à la persistance et à l'épanouissement. On pourrait être tenté de les appeler des « besoins matériels », ce qu'ils sont certainement. Mais dès lors que l'on admet que les pratiques guerrières sont rendues possibles par les « cadres » dans lesquels ces besoins sont reconnus ou niés, on est conduit à conclure que les cadres de la guerre font partie de ce qui fait la matérialité de la guerre. De même que la « matière » des corps ne peut surgir en l'absence de contours qui l'informent et l'animent, la « matière » de la guerre ne peut surgir sans forme ou cadre qui la conditionne et la rende possible. L'opération des caméras, non seulement en ce qu'elles enregistrent et diffusent des images de torture, mais en tant qu'elles font partie intégrante de l'appareillage de bombardement même, permet de comprendre que les représentations médiatiques sont déjà devenues des modes de conduite militaire[16]. Dans les conditions historiques actuelles, il n'y a donc pas de moyen de séparer la réalité matérielle de la guerre des régimes de représentation à travers lesquels elle opère et qui rationalisent son opération. Les réalités perceptuelles produites par de tels cadres ne conduisent pas précisément à la politique de guerre, pas plus que ces politiques ne créent unilatéralement des cadres de perception. Perception et politique ne sont que deux modalités du même processus par lequel le statut ontologique d'une population visée est compromis et suspendu. Ce n'est pas la même chose que la « vie nue », car les vies en question ne sont pas rejetées hors de la *polis* dans une situation d'exposition radicale, mais poussées et contraintes par les relations de pouvoir à une situation d'exposition forcée. Ce n'est pas le retrait ou l'absence de loi qui produit la

précarité, mais les effets mêmes de la coercition légale illégitime, ou l'exercice du pouvoir d'État libéré des contraintes de toute loi.

Ces réflexions ont aussi des conséquences sur la manière dont on pense le corps, car il n'y a pas de conditions qui puissent « résoudre » entièrement le problème de la précarité humaine. Les corps viennent à être et cessent d'être : en tant qu'organismes doués de persistance physique, ils sont soumis à des intrusions et à des maladies qui compromettent leur possibilité même de persister. Il s'agit de traits nécessaires des corps – ceux-ci ne peuvent « être » pensés sans leur finitude, et ils dépendent de ce qui est « hors d'eux » pour se maintenir –, des traits qui relèvent de la structure phénoménologique de la vie corporelle. Vivre, c'est toujours vivre une vie qui d'emblée court un risque et peut être mise en danger ou effacée assez soudainement du dehors et pour des raisons qu'elle ne contrôle pas toujours elle-même.

Si la plupart des positions dérivées des approches spinozistes de la persistance corporelle mettent l'accent sur le désir productif du corps[17], peut-être nous manque-t-il encore une approche spinoziste de la vulnérabilité corporelle, ou nous reste-t-il à considérer ses implications politiques[18]. Le *conatus* peut être, et est en effet, concurrencé par plusieurs causes : nous sommes liés à autrui non seulement par des réseaux de connexions libidinales, mais aussi par des modes de dépendance et de proximité non voulus qui pourraient bien avoir des conséquences psychiques ambivalentes, notamment des nœuds d'agressivité et de désir (Klein)[19]. En outre, cette condition généralisée de précarité et de dépendance se trouve exploitée et déniée dans des formes politiques particulières. Toute la volonté et toute la richesse du monde ne peuvent suffire à supprimer les éventualités de maladie ou d'accident pour un corps vivant, bien que volonté et richesse puissent être mobilisées au service d'une telle illusion. Ces risques sont intégrés à la conception même de la vie corporelle, considérée à la fois comme finie et précaire, ce qui implique que le corps dépend toujours de modes de socialité et d'environnement qui limitent son autonomie individuelle. La condition partagée de précarité implique que le corps est de façon

constitutive à la fois social et interdépendant – une vision que Hobbes et Hegel confirment clairement de diverses manières. Il en résulte cependant des formes de domination, précisément du fait que chaque corps se trouve potentiellement menacé par d'autres, par définition tout aussi précaires. Cette dimension typiquement hégélienne prend des significations spécifiques dans les conditions contemporaines de la guerre : la condition partagée de précarité ne conduit pas à la reconnaissance réciproque, mais à une exploitation spécifique des populations visées, de vies qui ne sont pas tout à fait des vies, qui sont tenues pour « destructibles » et « non soumises au deuil ». Ces populations peuvent être perdues ou abandonnées précisément parce qu'elles sont cadrées comme déjà perdues ou abandonnées ; elles sont interprétées comme des menaces contre la vie humaine telle que nous la connaissons, et non comme des populations vivantes qui doivent être protégées de la violence illégitime d'État, de la famine ou des pandémies. Par conséquent, lorsque de telles vies sont perdues, elles ne sont pas pleurées, puisque, dans la logique retorse qui rationalise leur mort, la perte de telles populations est jugée nécessaire pour protéger les vies des « vivants ».

Cette manière de considérer la distribution différentielle de la précarité et du deuil constitue une alternative aux modèles de multiculturalisme qui présupposent l'État-nation comme cadre exclusif de référence et le pluralisme comme une manière adéquate de penser les sujets sociaux hétérogènes. Bien que certains principes libéraux, notamment l'égalité et l'universalité, demeurent essentiels à cette analyse, il reste clair que les normes libérales qui présupposent une ontologie de l'identité individuelle ne peuvent fournir le genre de lexique analytique qu'il nous faut pour penser l'interdépendance globale et les réseaux entrelacés de pouvoir et de position sociale dans la vie contemporaine. Une part du problème même de la vie politique contemporaine est que tout le monde ne compte pas comme sujet. Le multiculturalisme tend à présupposer des communautés déjà constituées, des sujets déjà établis, alors que ce qui est en jeu, ce sont des communautés qui ne sont pas tout à fait

reconnues comme telles, des sujets qui vivent mais ne sont pas encore considérés comme des « vies ». Il ne s'agit pas d'un simple problème de coexistence. La question est de savoir comment la politique de formation différentielle de la subjectivité concourt dans les cartographies contemporaines du pouvoir : a) à mobiliser le progressisme sexuel contre les nouveaux migrants au nom d'une conception captieuse de la liberté et b) à utiliser le genre et les minorités sexuelles à des fins de justification pour les entreprises guerrières récentes et en cours.

À cet égard, une politique de gauche viserait d'abord à reprendre et à étendre la critique politique de la violence d'État, à la fois de la guerre et des formes de violence légalisées par lesquelles les populations sont différentiellement privées des ressources élémentaires qui permettraient une réduction de la précarité. Ceci semble d'une urgente nécessité dans un contexte de désagrégation des États-providence ou d'États où les réseaux de sécurité sociale ont été mis en pièces, voire n'ont pas eu l'occasion d'apparaître. Deuxièmement, il conviendrait de se concentrer moins sur la politique identitaire, ou sur le type d'intérêt et de croyances formulés à partir de revendications identitaires, que sur la précarité et sa distribution différentielle, dans l'espoir que de nouvelles coalitions puissent se former et surmonter les impasses libérales du type de celles qui ont été mentionnées. La précarité traverse les catégories identitaires aussi bien que les cartes multiculturelles, formant ainsi la base d'une alliance focalisée sur l'opposition à la violence d'État, contre sa capacité à produire et à distribuer la précarité au nom du profit et de la défense du territoire. Une telle alliance n'exigerait pas de s'accorder sur toutes les questions de désir, de croyance ou d'auto-identification. Elle serait un mouvement autorisant certains antagonismes parmi ses participants – des divergences de vues persistantes et stimulantes qui seraient valorisées comme le signe et la substance d'une politique démocratique radicale.

1. SURVIVABILITÉ, VULNÉRABILITÉ, AFFECT

Le postulat d'une précarité généralisée remettant en question l'ontologie de l'individualisme implique, quoique indirectement, certaines conséquences normatives. Il ne suffit pas de dire que la vie, étant précaire, doit être préservée. Ce qui est en jeu, ce sont les conditions qui rendent la vie viable (*sustainable*) et les désaccords moraux se centrent de ce fait invariablement sur la manière dont ces conditions de vie peuvent être améliorées et la précarité réduite, et sur la possibilité qu'elles le soient. Mais s'il est clair qu'une telle manière de voir engage une critique de l'individualisme, comment penser un début de prise en charge de la tâche de réduction de la précarité ? Si l'ontologie du corps sert de point de départ pour repenser ainsi la responsabilité, c'est précisément en vertu de ce que, par sa surface et sa profondeur, le corps est un phénomène social : il est exposé à autrui, vulnérable par définition. Sa persistance même dépend de conditions et d'institutions sociales, ce qui veut dire que pour « être », au sens de « persister », il doit s'en remettre à ce qui est hors de lui. Comment la responsabilité peut-elle être pensée à partir de cette structure socialement *ek-statique*[20] du corps ? En tant qu'il est quelque chose qui, par définition, cède à la force et au façonnement sociaux, le corps est vulnérable. Il n'est cependant pas une simple surface sur laquelle sont inscrites des significations sociales, mais ce qui souffre et jouit de l'extériorité du monde tout en y répondant, une extériorité qui définit la disposition, la passivité et l'activité du monde. Bien sûr, la blessure est l'une des choses qui peuvent arriver à un corps vulnérable et qui lui arrivent parfois (et il n'y a pas de corps invulnérables), mais cela ne veut pas dire que la vulnérabilité du corps soit réductible à ce qui le rend sujet à la blessure. Que le corps se heurte invariablement au monde du dehors est un signe de l'inconvénient général que constitue une proximité

non désirée par rapport à autrui et à des circonstances que l'on ne contrôle pas. Ce « se heurter à » est l'une des modalités qui définissent le corps. Et, pourtant, cette altérité importune à laquelle se heurte le corps est souvent ce qui anime la capacité à répondre (*responsiveness*[21]) au monde. Cette capacité à répondre peut comprendre une vaste palette d'affects : plaisir, colère, douleur, espoir, pour n'en nommer que quelques-uns.

À mon avis, de tels affects ne sont pas seulement la base, mais la matière même de l'idéation et de la critique[22]. C'est ainsi qu'un certain acte d'interprétation se produit implicitement dans des phases de réponse affective primaire. L'interprétation ne nait pas comme l'acte spontané d'un esprit individuel, mais comme la conséquence d'un certain champ d'intelligibilité qui contribue à former et à donner un cadre à notre capacité à répondre aux empiétements du monde (un monde dont nous dépendons, mais aussi qui empiète sur nous, suscitant une réponse sous des formes complexes et parfois ambivalentes). C'est pourquoi la précarité comme condition généralisée dépend d'une manière de concevoir le corps comme fondamentalement dépendant de, et conditionné par, un monde maintenu et viable (*sustained and sustainable*) ; la capacité à répondre – et donc, en dernier recours, la responsabilité – se loge dans les réponses affectives à un monde qui soutient et empiète à la fois. Parce que de telles réponses affectives sont inévitablement médiatisées, elles sollicitent et mettent en œuvre certains cadres d'interprétation ; elles peuvent aussi mettre en question le caractère acquis de ces cadres et fournir ainsi les conditions affectives de la critique sociale. Comme je l'ai soutenu ailleurs[23], la théorie morale, si elle a pour but de connaître son objet et d'agir sur lui, doit devenir critique sociale. Pour comprendre le schéma que j'ai proposé dans le contexte de la guerre, il faut considérer la manière dont la responsabilité doit se focaliser non pas simplement sur la valeur de telle ou telle vie, ni sur la question des conditions de survie dans l'abstraction, mais sur les conditions sociales d'une vie viable – surtout quand ces conditions font défaut.

Cette tâche devient particulièrement aiguë dans un contexte de guerre.

Il n'est pas facile d'aborder la question de la responsabilité, notamment parce que le terme lui-même a été utilisé à des fins contraires à celles que je poursuis ici. En France, par exemple, où les avantages sociaux sont refusés aux pauvres et aux migrants, le gouvernement prône un nouveau sens de la « responsabilité », terme par lequel il veut dire que les individus ne devraient pas dépendre de l'État mais d'eux-mêmes. Un mot a même été formé pour décrire le processus de production d'individus qui ne dépendent que d'eux-mêmes : « responsabilisation ». Je ne suis certainement pas opposée à la responsabilité individuelle et il ne fait pas de doute qu'à certains égards, nous devons tous assumer nos responsabilités. Mais certaines questions critiques naissent pour moi de cette formulation : ne suis-je responsable que de moi-même ? Y a-t-il d'autres personnes dont je sois responsable ? Et comment est-ce que je détermine généralement la portée de ma responsabilité ? Suis-je responsable de tous les autres ou seulement de certains, et suivant quels critères tracerais-je cette ligne de partage ?

Mais ce n'est que le début de mes difficultés. J'avoue avoir quelques problèmes avec les pronoms en question. Suis-je responsable seulement en tant que « je », autrement dit comme individu ? Se pourrait-il que ce qui apparaît quand j'assume mes responsabilités, c'est que celle que « je » suis est nécessairement liée à autrui ? Suis-je seulement pensable sans ce monde des autres ? Se pourrait-il même que, à travers le processus consistant à assumer la responsabilité, le « je » se révèle au moins partiellement un « nous » ?

Mais qui est alors inclus dans le « nous » que je semble être ou dont je semble faire partie ? Et de quel « nous » suis-je finalement responsable ? Ce n'est pas la même chose que de demander à quel « nous » j'appartiens. Si j'identifie une communauté d'appartenance à partir de la nation, du territoire, de la langue ou de la culture, et si je fonde alors mon sens de la responsabilité sur cette communauté, j'adhère implicitement à l'idée que je ne suis responsable que de ceux

qui sont reconnaissables comme moi d'une manière ou d'une autre. Mais quels sont les cadres de reconnaissance implicitement en jeu quand je « reconnais » quelqu'un comme étant « comme moi » ? Quel ordre politique implicite produit et régule la « ressemblance » dans ces cas-là ? Quelle est notre responsabilité envers ceux que nous ne connaissons pas, qui semblent mettre à l'épreuve notre sentiment d'appartenance ou défier les normes disponibles de la ressemblance ? Peut-être sommes-nous des leurs d'une autre manière, et peut-être notre responsabilité envers eux ne repose-t-elle pas, en fait, sur la perception de similitudes préexistantes (*ready-made similitudes*). Peut-être une telle responsabilité ne peut-elle commencer à se réaliser qu'à partir d'une réflexion critique sur les normes d'exclusion par lesquelles se constituent des champs de reconnaissabilité, ces champs qui sont implicitement invoqués quand, par réflexe culturel, nous pleurons certaines vies tout en répondant par l'indifférence à la perte d'autres vies.

Avant de suggérer une manière de penser la responsabilité globale en ces temps de guerre, je tiens à me distancier de certaines approches erronées de ce problème. Ceux qui, par exemple, mènent des guerres au nom du bien commun, ceux qui tuent au nom de la démocratie ou de la sécurité, qui font intrusion dans des pays souverains au nom de la souveraineté – tous ceux-là estiment « agir globalement » et estiment même mettre en œuvre une certaine « responsabilité globale ». Aux États-Unis, on a entendu dire, ces dernières années, qu'il s'agissait d'« apporter la démocratie » à des pays où cette démocratie faisait apparemment défaut ; on a aussi entendu parler d'« instaurer la démocratie ». À ces moments-là, il nous faut demander ce que veut dire la démocratie, si elle n'est pas fondée sur la décision du peuple et sur la règle de la majorité. Une puissance peut-elle « apporter » ou « instaurer » la démocratie chez un peuple sur lequel elle n'a pas juridiction ? Quand une forme de pouvoir est imposée à un peuple qui ne l'a pas choisie, c'est par définition un processus non démocratique. Si la forme de pouvoir imposée est appelée « démocratie », on est alors face à un problème encore plus vaste : est-ce que « démocratie » peut être le nom d'une

forme de pouvoir politique imposé de manière non démocratique ? La démocratie doit nommer à la fois le moyen d'accéder au pouvoir politique et le résultat de ce processus. Et cela nous met dans un certain embarras, étant donné qu'une majorité peut sans aucun doute, en votant, porter au pouvoir une forme non démocratique de pouvoir (comme l'ont fait les Allemands en élisant Hitler en 1933), mais les puissances militaires peuvent aussi chercher à « instaurer » la démocratie par des moyens évidemment non démocratiques, en passant outre ou en suspendant les élections et d'autres expressions de la volonté populaire. Dans les deux cas, la démocratie est en échec.

Comment ces brèves réflexions sur les périls de la démocratie affectent-elles notre manière de penser la responsabilité globale en temps de guerre ? D'abord, il nous faut nous méfier des invocations de « responsabilité globale » qui supposent qu'un pays a la responsabilité particulière d'apporter la démocratie aux autres pays. Je ne doute pas qu'il y ait des cas dans lesquels l'intervention est importante – par exemple pour éviter un génocide. Mais ce serait une erreur que de confondre une telle intervention avec une mission mondiale ou même avec l'arrogante politique consistant à imposer par la force certaines formes de gouvernement dans l'intérêt politique et économique de la puissance militaire responsable de cette imposition même. Dans de tels cas, nous voulons probablement dire – ou, du moins, je veux dire – que cette forme de responsabilité globale est irresponsable, sinon manifestement contradictoire. On pourrait dire que, dans de tels cas, le mot « responsabilité » est simplement mal utilisé ou constitue un abus de langage. Et j'aurais tendance à être d'accord avec cela. Mais cela ne suffit peut-être pas, puisque les circonstances historiques exigent que nous donnions de nouvelles significations à la notion de « responsabilité ». Nous sommes alors face à un défi, consistant à repenser et à reformuler une conception de la responsabilité mondiale opposable à l'appropriation impérialiste et à sa politique d'imposition par la force.

À cette fin, je voudrais revenir à la question du « nous » et réfléchir d'abord à ce qui arrive à ce « nous » en temps de guerre. Quelles vies sont-elles considérées comme dignes d'être sauvées et défendues et quelles vies ne le sont pas ? Deuxièmement, je voudrais m'interroger sur la manière dont le « nous » pourrait être repensé en termes mondiaux de façon à fournir une riposte à la politique d'imposition par la force. Enfin, dans les chapitres suivants, je souhaite examiner les raisons pour lesquelles l'opposition à la torture est une obligation et comment on peut tirer une importante dimension de la responsabilité mondiale d'une politique d'opposition à l'utilisation de la torture sous toutes ses formes[24].

Une manière de poser la question de qui « nous » sommes en ces temps de guerre est de se demander de qui les vies sont considérées comme douées de valeur, de qui les vies font l'objet d'un deuil et de qui les vies sont considérées comme non sujettes au deuil. La guerre peut être pensée comme ce qui divise les populations entre celles qui peuvent être pleurées et celles qui ne le peuvent pas. Une vie non sujette au deuil est une vie qui ne peut être pleurée parce qu'elle n'a jamais vécu, autrement dit parce qu'elle n'a jamais compté comme vie. La division du monde en vies qui peuvent ou non être pleurées peut être considérée du point de vue de ceux qui entreprennent des guerres pour défendre les vies de certaines communautés et les défendre contre les vies d'autrui – même si cela signifie prendre ces vies-là. Après les attentats du 11 Septembre, on a pu voir dans les médias des portraits marquants de ceux qui étaient morts, avec leurs noms, leurs histoires, les réactions de leurs familles. Le deuil public a été consacré à faire de ces images des icônes pour la nation, ce qui impliquait bien sûr un deuil public considérablement moindre pour ceux qui n'étaient pas des ressortissants américains, et aucun pour les travailleurs clandestins.

La distribution différentielle du deuil public est un problème politique qui a une énorme signification. Il en est ainsi au moins depuis Antigone qui choisit ouvertement de porter le deuil de l'un de ses frères, bien que cela implique d'aller contre la loi souveraine. Pourquoi les gouvernements cherchent-ils si souvent à réguler et à

contrôler le deuil public ? Dans les premières années de la crise du sida aux États-Unis, les veillées funèbres publiques et le *Names Project*[25] passèrent outre à la honte publique liée au fait de mourir du sida, une honte tantôt associée à l'homosexualité et particulièrement à la sexualité anale, tantôt aux drogues et à la liberté des mœurs sexuelles. Prononcer et montrer le nom, réunir quelques vestiges d'une vie, exposer publiquement et avouer la perte, cela signifiait quelque chose. Que se passerait-il si ceux qui ont été tués pendant les guerres en cours étaient ainsi pleurés ouvertement ? Comment se fait-il que l'on ne donne pas tous les noms des morts de la guerre, y compris ceux qui ont été tués par les États-Unis et dont nous n'aurons jamais l'image, le nom, l'histoire, jamais un fragment témoignant de leur vie, quelque chose à voir, à toucher, à savoir ? S'il est vrai qu'il est impossible de singulariser chaque vie détruite par la guerre, il y a sûrement des moyens de prendre acte des populations blessées et détruites, des moyens qui ne s'assimilent pas entièrement à la fonction iconique de l'image[26].

Le deuil public est lié à l'indignation, et l'indignation devant l'injustice ou la perte insupportable a un énorme potentiel politique. C'est après tout l'une des raisons pour lesquelles Platon voulait bannir les poètes de la République. Il pensait que si les citoyens allaient trop souvent voir des tragédies, ils pleureraient les pertes auxquelles ils assisteraient et qu'un deuil ainsi manifeste et public, troublant l'ordre et la hiérarchie de l'âme, était voué à troubler aussi l'ordre et la hiérarchie de l'autorité politique. Qu'il s'agisse de deuil ou d'indignation publique, les réponses affectives sont fortement régulées par les régimes de pouvoir et parfois soumises à une censure effective. Dans les guerres contemporaines où les États-Unis sont directement engagés, en Irak et en Afghanistan, on voit comment l'affect est régulé pour soutenir l'effort de guerre mais aussi, plus spécifiquement, l'appartenance nationale. Quand les photos d'Abou Ghraïb furent diffusées aux États-Unis, les experts conservateurs à la télévision dirent qu'il serait antiaméricain (*un-american*) de les montrer. Nous n'étions pas censés être exposés à des preuves crues des actes de torture commis par le personnel militaire américain.

Nous n'étions pas censés savoir que les États-Unis avaient violé des droits humains internationalement reconnus. Il était antiaméricain de montrer ces photos comme d'y glaner des informations sur la manière dont la guerre était menée. Le commentateur politique conservateur Bill O'Reilly pensait que ces photos créeraient une image négative des États-Unis et que nous avions l'obligation de défendre une image positive[27]. De manière similaire, Donald Rumsfeld estima qu'il était antiaméricain d'exposer ces photographies[28]. Bien sûr, ni l'un ni l'autre ne considéraient que le public américain pouvait être en droit de connaître les activités de son armée, ni que la tradition démocratique de participation et de délibération comporte le droit du public à juger la guerre à partir d'une information complète. Qu'est-ce qui était donc énoncé ainsi en réalité ? Il me semble que ceux qui cherchaient à restreindre la puissance de l'image dans ce cas cherchaient aussi à limiter la puissance de l'affect et de l'indignation, sachant parfaitement qu'elle retournerait l'opinion publique contre la guerre en Irak, ce qu'elle fit en effet.

Mais la question de savoir de qui les vies doivent être considérées comme sujettes au deuil, méritant d'être protégées, appartenant à des sujets de droits qui doivent être respectés, nous renvoie à la question de la manière dont l'affect est régulé et de ce qu'on entend par « régulation de l'affect ». L'anthropologue Talal Asad a récemment écrit sur les attentats-suicides un livre où la première question qu'il pose est : pourquoi ressentons-nous de l'horreur et de la répulsion morale devant les attentats-suicides, alors que nous n'éprouvons pas toujours la même chose face à la violence d'État[29] ? Son but n'est pas de dire que ces violences sont identiques, ni même que nous devrions éprouver le même sentiment d'indignation dans les deux cas. Mais il trouve curieux, et sur ce point je suis d'accord avec lui, que nos réponses morales – qui prennent d'abord la forme d'affects – soient tacitement régulées par certains types de cadres d'interprétation. Sa thèse est que nous ressentons davantage d'horreur et de répulsion morale face à des vies perdues brutalement dans certaines conditions et par certains

moyens que dans d'autres conditions et par d'autres moyens. Si quelqu'un tue ou est tué à la guerre, et si cette guerre est menée par un État que nous investissons de légitimité, alors nous considérons cette mort comme déplorable, triste, infortunée, mais pas comme radicalement injuste. En revanche, si la violence est perpétrée par des groupes insurrectionnels considérés comme illégitimes, notre affect change invariablement, c'est du moins ce que suppose Asad.

Tout en nous demandant de réfléchir aux attentats-suicides – ce que je ne ferai pas ici –, il est clair qu'il énonce aussi quelque chose d'important quant à la politique de la réponse morale (*moral responsiveness*) ; à savoir que ce que nous ressentons est partiellement conditionné par la manière dont nous interprétons le monde qui nous entoure ; que la manière dont nous interprétons ce que nous ressentons peut effectivement modifier le sentiment lui-même. Si l'on accepte l'idée que l'affect est structuré par des schémas d'interprétation que nous ne comprenons pas entièrement, cela peut-il nous aider à comprendre comment il se fait que nous ressentions de l'horreur face à certaines pertes et de l'indifférence ou même un sentiment de bon droit (*righteousness*) devant d'autres pertes ? Dans les conditions contemporaines de guerre et de nationalisme exacerbé, nous imaginons notre existence comme étant liée à d'autres, avec lesquelles nous pouvons trouver une affinité nationale, qui sont reconnaissables pour nous et qui se conforment à certaines notions culturellement spécifiques de ce qu'est l'humain culturellement reconnaissable. Ce cadre d'interprétation fonctionne par différenciation tacite entre les populations dont dépendent ma vie et mon existence et celles qui représentent une menace directe pour cette vie et cette existence. Quand une population apparaît comme une menace directe pour ma vie, les vies qui la composent n'apparaissent pas comme « vies », mais comme ce qui menace la vie (une figure vivante qui figure la menace contre la vie). Considérons la manière dont cela se décline dans des conditions où l'islam est considéré comme barbare ou prémoderne, comme ce qui ne s'est pas encore conformé aux normes qui rendent l'humain reconnaissable. Ceux que nous tuons ne sont ni tout à fait humains, ni tout à fait

vivants, ce qui veut dire que nous ne ressentons ni la même horreur ni la même indignation devant la perte de leurs vies que devant la perte des vies qui entretenaient une similitude nationale ou religieuse avec la nôtre.

Asad se demande si nous appréhendons différemment les diverses façons de donner la mort, si nous nous opposons plus fortement et avec davantage d'indignation morale aux morts causées par les attentats-suicides qu'à celles dues aux bombardements aériens. Mais la question que je poserais ici est de savoir s'il n'y a pas aussi une manière différentielle de considérer les populations, de sorte que certaines sont considérées d'emblées comme très vivantes et d'autres comme moins évidemment vivantes, peut-être même comme socialement mortes (expression forgée par Orlando Patterson pour décrire le statut de l'esclave), ou comme des figures vivantes de la menace contre la vie[30]. Mais si la guerre ou plutôt les guerres actuelles s'appuient tout en la perpétuant sur une manière de diviser les vies entre celles qui valent d'être défendues, valorisées et pleurées lorsqu'elles sont perdues, et celles qui ne sont pas tout à fait des vies, pas tout à fait valables, reconnaissables ou même « pleurables », alors la mort des vies non sujettes au deuil suscitera certainement une énorme indignation chez ceux qui comprennent que leurs vies ne sont pas considérées comme des vies dans un sens plein et significatif. Ainsi, bien que la logique de l'autodéfense nous présente de telles populations comme des « menaces » à l'encontre de la vie telle que nous la connaissons, elles sont elles-mêmes des populations vivantes avec qui la cohabitation présuppose une certaine interdépendance. Comment cette interdépendance est avouée (ou désavouée) et instituée (ou pas), voilà qui a des implications concrètes sur la question de savoir qui survit, qui prospère, qui parvient à peine à s'en sortir et qui est éliminé ou laissé pour mort. Je veux insister sur cette interdépendance précisément parce que, lorsque des nations comme les États-Unis ou Israël prétendent que la guerre est nécessaire à leur survie, une erreur systématique est commise. C'est que la guerre cherche à nier les façons dont nous sommes tous continuellement et irréfutablement assujettis les uns

aux autres, vulnérables à la destruction par autrui, et avons tous besoin d'une protection par des accords multilatéraux et mondiaux fondés sur la reconnaissance d'une précarité partagée. Je crois qu'il s'agit là en définitive d'une dimension hégélienne qui mérite d'être reprise ici. La raison pour laquelle je ne suis pas libre de détruire autrui – et même les nations ne sont pas, en fin de compte, libres de se détruire l'une l'autre – n'est pas seulement que cela aura des conséquences encore plus destructrices. C'est vrai, sans aucun doute. Mais ce qui est finalement peut-être encore plus vrai, c'est que le sujet que je suis est lié au sujet que je ne suis pas, que nous avons chacun le pouvoir de détruire et d'être détruits et que nous sommes liés l'un à l'autre par ce pouvoir et par cette précarité. Dans ce sens, nous sommes tous des vies précaires.

Après le 11 Septembre, on a vu se développer l'opinion selon laquelle la « perméabilité de la frontière » représentait une menace nationale, voire une menace pour l'identité elle-même. L'identité, cependant, n'est pas pensable sans frontière perméable, ou encore sans la possibilité de céder sur une frontière. Dans le premier cas, on redoute l'invasion, l'empiétement, l'usurpation, et l'on exprime une revendication territoriale au nom de l'autodéfense. Mais, dans l'autre cas, une frontière est cédée ou surmontée précisément afin d'établir une certaine relation par-delà les revendications territoriales. La peur liée à la survie peut accompagner l'un et l'autre geste. On peut alors se demander ce que cela révèle sur la manière dont notre sentiment de survie est inévitablement lié à ceux que nous ne connaissons pas, qui peuvent parfaitement ne pas être entièrement reconnaissables d'après nos propres normes nationales ou paroissiales.

D'après Melanie Klein, nous développons des réponses morales par réaction à des questions de survie (*survivability*)[31]. À mon avis, elle a raison sur ce point, même si elle tend à neutraliser la portée de cette idée en insistant sur le fait que c'est la survie du moi qui est finalement en question. Pourquoi le moi ? Après tout, si ma survie dépend d'une relation à autrui, à un « toi » ou à une série de « toi » sans lesquels je ne peux vivre, alors mon existence n'est pas

seulement à moi, mais réside hors de moi, dans cet ensemble de relations qui précède et excède les limites de qui je suis. Si j'ai une limite quelle qu'elle soit, ou si l'on peut dire d'une limite qu'elle m'appartient, c'est seulement dans la mesure où j'ai été séparée d'autrui et ce n'est qu'à condition de cette séparation que je peux être en quelconque relation avec autrui. Ainsi, la limite est fonction de la relation, un truchement de la différence, une négociation par laquelle je suis liée à « toi » dans ma séparation. Si je cherche à préserver « ta » vie, ce n'est pas seulement parce que je cherche ainsi à préserver la mienne, mais parce que ce que « je » suis n'est rien sans « ta » vie et la vie elle-même doit être repensée comme cet ensemble complexe, passionné, antagonique et nécessaire de relations à autrui. Je peux perdre ce « toi » et un certain nombre d'« autrui » particuliers, et il se peut que je survive à ces pertes. Mais cela ne peut se produire que si je ne perds pas la possibilité de tout « toi ». Si je survis, c'est seulement parce que ma vie n'est rien sans la vie qui m'excède, qui renvoie à quelque « tu » indiciel sans lequel je ne puis être.

Mon usage de Klein est ici résolument non kleinien. Il est vrai que l'auteure nous offre une analyse qui nous oblige à emprunter une direction qu'elle-même n'aurait sans doute jamais pu prendre. Considérons un instant ce que je crois juste dans l'intuition de Klein, même s'il me faut être en désaccord avec elle sur la façon dont elle rend compte des pulsions et de l'autopréservation, et si je cherche à développer une ontologie sociale à partir de son analyse – chose qu'elle aurait certainement refusée.

Si la culpabilité est liée à des peurs quant à la possibilité de survivre (*survivability*), cela indique que, en tant que réponse morale, elle renvoie à une série prémorale de peurs et d'impulsions nouées à la destructivité et à ses conséquences. Si la culpabilité pose une question au sujet humain, cette question ne porte pas d'abord et avant tout sur le fait de savoir si la vie que l'on mène est une bonne vie, mais sur le fait de savoir si elle sera vivable. Qu'on la conçoive comme une émotion ou comme un sentiment, la culpabilité nous dit quelque chose sur la manière dont le processus de moralisation se

produit et dont il découle de la crise de survie même. Si l'on ressent de la culpabilité à la perspective de détruire l'objet/l'autre à qui l'on est lié, l'objet d'amour et d'attachement, cela peut être pour des raisons d'autopréservation. Si je détruis l'autre, je détruis celui/celle dont je dépends pour survivre et je mets ainsi, par mon acte destructeur, ma propre survie en péril. Si Klein a raison, je ne me soucie sans doute guère de l'autre personne en tant que telle ; elle n'est pas l'objet de mon attention en tant qu'autre, séparée de moi, « méritant » de vivre et dont la vie dépend de ma capacité à contrôler ma propre destructivité. Pour Klein, la question de la survie précède celle de la moralité ; de fait, il semblerait que la culpabilité ne soit pas de l'ordre d'une relation morale à autrui, mais plutôt d'un désir effréné d'autopréservation. Du point de vue de Klein, je ne veux que l'autre survive que pour pouvoir survivre moi-même. L'autre sert à ma propre survie et la culpabilité, voire la moralité ne sont que des conséquences utilitaires de ce désir d'autopréservation, un désir menacé principalement par ma propre destructivité.

La culpabilité semble alors caractériser une capacité humaine particulière à assumer la responsabilité de certaines actions. Je suis coupable d'avoir cherché à détruire un lien qui m'est nécessaire pour vivre. La culpabilité semble être une impulsion d'abord autopréservatrice qui peut très bien être associée au moi, bien que Klein elle-même, comme on sait, ne soit pas une psychologue du moi. On pourrait lire cette pulsion d'autopréservation comme un désir de se préserver en tant qu'humain ; mais, parce que c'est ma survie qui est menacée par mon potentiel destructeur, il semble que la culpabilité renvoie moins à une quelconque humanité qu'à la vie, et même à la possibilité de survie (*survivability*). Ainsi, ce n'est qu'en tant qu'animal qui peut vivre ou mourir que nous ressentons de la culpabilité ; la culpabilité ne peut devenir une question que pour quelqu'un dont la vie est indissolublement liée à d'autres vies, qui doit négocier le pouvoir de blesser, de tuer et de maintenir la vie. Paradoxalement, la culpabilité – si souvent considérée comme une émotion paradigmatiquement humaine, généralement comprise comme quelque chose qui engage des pouvoir réflexifs, comme ce qui

sépare la vie humaine de la vie animale – est motivée moins par la réflexion rationnelle que par la peur de mourir et la volonté de vivre. La culpabilité vient alors contester l'anthropocentrisme si souvent sous-jacent aux explications des sentiments moraux et établit plutôt l'*anthropos* comme un animal cherchant à survivre, mais dont la capacité à le faire est fonction d'une sociabilité fragile et médiatisée. Ce n'est pas par une pulsion d'autopréservation, comprise comme impulsion intérieure de l'organisme, que la vie se soutient, mais par une condition de dépendance sans laquelle la survie s'avère impossible, tout en pouvant aussi mettre la survie en péril selon la forme prise par cette dépendance.

Si l'on prend l'argument de Klein selon lequel la destructivité est le problème du sujet humain, il semble que ce soit aussi ce qui lie l'humain au non-humain. Cela semble particulièrement vrai en temps de guerre, quand la vie sensible sous toutes ses formes subit un péril accru ; et il me semble que c'est vrai surtout pour ceux qui ont le pouvoir de faire la guerre, autrement dit de devenir des sujets dont la destructivité menace des populations entières et des environnements entiers. Ainsi, si je conduis dans ce chapitre une certaine critique de l'impulsion destructrice du premier monde, c'est précisément parce que je suis citoyenne d'un pays qui idéalise systématiquement sa propre capacité meurtrière. Il me semble que c'est dans le film *Rush Hour 3* que l'on voit les personnages principaux monter dans un taxi parisien dont un chauffeur, comprenant qu'ils sont américains, exprime son intérêt enthousiaste pour l'aventure américaine qui s'apprête à commencer[32]. Sur le trajet, il offre une forte intuition ethnographique : « Les Américains !, dit-il, ils tuent les gens sans raison ! » Il est vrai, bien sûr, que le gouvernement américain donne toutes sortes de raisons à ses tueries tout en refusant absolument de les appeler des « tueries ». Mais si j'entreprends d'enquêter sur cette question de la destructivité et si je me tourne vers la question de la précarité et de la vulnérabilité, c'est précisément parce que je crois qu'un certain changement de perspective est nécessaire pour repenser la politique mondiale. La notion de sujet produite par les guerres récentes

menées par les États-Unis, y compris ses opérations de torture, est une notion par laquelle le sujet états-unien cherche à se produire lui-même comme imperméable, à se définir comme protégé indéfiniment contre l'intrusion et radicalement invulnérable à l'attaque. Le nationalisme fonctionne partiellement en produisant et en entretenant une certaine version du sujet. On peut l'appeler imaginaire si on veut, mais il faut se souvenir qu'elle est produite et entretenue par de puissantes formes médiatiques et que ce qui confère de la puissance à cette version du sujet est précisément la manière dont les médias sont capables de rendre *vertueuse* la destructivité propre du sujet et *impensable* sa destructibilité.

La question de la manière dont on conçoit ces relations ou interdépendances est ainsi liée à la question de savoir si et comment notre sentiment de dépendance et d'obligation politiques peut s'étendre à une scène mondiale par-delà la nation. Le nationalisme a bien sûr pris de l'ampleur aux États-Unis depuis les attentats du 11 Septembre, mais songeons qu'il s'agit d'un pays qui étend sa juridiction au-delà de ses propres frontières, qui suspend ses obligations constitutionnelles à l'intérieur de ces frontières et s'estime dispensé d'avoir à appliquer un certain nombre d'accords internationaux. Il veille jalousement sur son droit d'autoprotection souveraine tout en s'ingérant vertueusement dans d'autres souverainetés ou, dans le cas de la Palestine, en refusant d'honorer quelque principe de souveraineté que ce soit. Je tiens à souligner que le geste consistant à affirmer la dépendance et l'obligation hors de l'État-nation doit être distingué des formes d'impérialisme qui posent des revendications de souveraineté hors des frontières de l'État-nation. Cette distinction n'est facile ni à faire ni à garantir, mais je crois qu'elle présente un défi urgent pour l'époque contemporaine.

Parlant d'un clivage qui structure (et destructure) le sujet national, je me réfère précisément à ces modes de défense et de déplacement – pour emprunter une catégorie psychanalytique – qui nous conduisent, au nom de la souveraineté, à défendre une frontière dans un cas et à la violer impunément dans un autre. Évoquer

l'interdépendance, c'est alors aussi appeler à surmonter ce clivage pour aller vers une reconnaissance de la condition généralisée de précarité. Il est impossible que l'autre soit destructible sans que je le sois aussi, et l'inverse est également vrai ; la vie, conçue comme vie précaire, ne peut être qu'une condition généralisée qui, dans certaines conditions politiques, est radicalement exacerbée ou déniée. Il s'agit d'un clivage par lequel le sujet affirme sa propre destructivité vertueuse tout en cherchant à s'immuniser contre la pensée de sa propre précarité. Ce clivage relève d'une politique motivée par l'horreur ressentie à la pensée de la destructibilité de la nation ou de ses alliés. Il constitue une sorte de faille irraisonnée au cœur du sujet du nationalisme. Le problème n'est pas de rejeter la destructivité en soi, d'opposer au sujet divisé du nationalisme états-unien un sujet dont la psyché voudrait toujours et uniquement la paix. J'admets que l'agressivité fait partie de la vie et donc aussi de la politique. Mais l'agressivité peut et doit être distinguée de la violence (qui n'est que l'une de ses formes) et il est possible de lui donner des formes qui soient au service de la vie démocratique, notamment l'« antagonisme » et les conflits discursifs, les grèves, la désobéissance civique et même la révolution. Hegel et Freud avaient l'un et l'autre compris que la destructivité ne peut être refoulée que par son report dans l'acte du refoulement, d'où il suit que tout pacifisme fondé sur le refoulement doit avoir trouvé une autre issue à la destructivité, n'ayant aucune chance de parvenir à l'oblitérer. La seule autre alternative semble donc être de trouver des moyens de façonner et de contrôler la destructivité pour lui donner une forme vivable, ce qui serait une manière d'affirmer son existence ininterrompue tout en assumant la responsabilité des formes sociales et politiques dans lesquelles elle apparaît. C'est un tout autre travail que le refoulement ou l'expression débridée et « libérée ».

Si j'invite à surmonter un certain clivage dans le sujet national, ce n'est pas pour réhabiliter un sujet unifié et cohérent. Le sujet est toujours hors de lui-même, autre que lui-même, étant donné que sa relation à autrui est essentielle à ce qu'il est (ici, il est clair que je reste perversement hégélienne). La question qui apparaît est alors :

comment comprendre ce que signifie être un sujet constitué dans ses relations ou en tant que ses relations, et dont la capacité de survie est à la fois fonction et effet de ses modes relationnels ?

Ces idées à l'esprit, revenons à la question posée par Asad sur la réponse morale. Si la violence juste ou justifiée est le fait des États tandis qu'une violence injustifiable est le fait d'acteurs non étatiques ou opposés aux États existants, cela explique peut-être pourquoi nous réagissons par l'horreur à certaines formes de violence et par une certaine acceptation, voire par un sentiment de vertu et de triomphe, à d'autres formes. Les réponses affectives semblent êtres premières, n'avoir besoin d'aucune explication, elles semblent antérieures au travail de compréhension et d'interprétation. Dans les moments où nous réagissons par l'horreur morale face à la violence, nous prenons pour ainsi dire position *contre l'interprétation*. Mais, tant que nous continuerons à être, à de tels moments, contre l'interprétation, nous ne pourrons rendre compte de la raison pour laquelle l'affect d'horreur fait l'objet d'une expérience différentielle. Non seulement, alors, nous nous fonderons sur cette déraison, mais nous la prendrons pour le signe de nos sentiments moraux louables et natifs, voire de notre « fondamentale humanité ».

Paradoxalement, le clivage irraisonné de notre sensibilité affective et morale (*responsiveness*) interdit de répondre avec la même horreur à la violence commise contre toutes sortes de populations. En prenant ainsi notre horreur morale pour un signe de notre humanité, nous ne voyons pas que cette humanité est en fait implicitement divisée entre ceux pour qui nous éprouvons une inquiétude pressante et irraisonnée et ceux dont les vies et les morts ne nous touchent tout simplement pas, voire ne nous apparaissent même pas comme telles. Comment comprendre la puissance régulatrice qui crée ce différentiel au niveau de la sensibilité affective et morale ? Peut-être importe-t-il de se rappeler que la responsabilité requiert une sensibilité affective et morale (*responsiveness*), celle-ci n'étant pas un état purement subjectif, mais une manière de répondre à ce qui nous fait face avec les ressources dont nous disposons. Nous sommes déjà des êtres sociaux, fonctionnant au sein

d'interprétations sociales élaborées, à la fois quand nous ressentons de l'horreur et quand nous ne la ressentons pas. Notre affect n'est jamais seulement nôtre : il est d'emblée communiqué d'ailleurs. Il nous dispose à percevoir le monde d'une certaine manière, à accueillir certaines dimensions du monde tout en résistant à d'autres. Mais si répondre, c'est toujours répondre à un état perçu du monde, qu'est-ce qui permet à tel aspect de ce monde de devenir perceptible et pas à tel autre ? Comment réaborder cette question de la réponse affective et de l'évaluation morale en considérant les cadres d'évaluation déjà à l'œuvre, à l'intérieur desquels certaines vies sont considérées comme méritant d'être protégées tandis que d'autres ne le méritent pas, précisément parce que ce ne sont pas tout à fait des « vies » selon les normes dominantes de reconnaissance ? L'affect dépend du soutien social donné au sentiment : on ne ressent qu'en relation avec une perte possible, laquelle dépend elle-même des structures sociales de perception ; et l'on ne peut ressentir et revendiquer l'affect comme sien qu'à condition d'être déjà inscrit dans un circuit d'affect social.

On peut, par exemple, croire au caractère sacré de la vie ou adhérer à une philosophie générale de la non-violence, opposée à toutes sortes d'actions violentes à l'encontre d'êtres sensibles (*sentient*[33]), et on peut investir des sentiments très forts dans de telles croyances. Mais si certaines vies ne sont pas perceptibles comme telles, et cela inclut des êtres sensibles qui ne sont pas humains, alors la prohibition morale de la violence ne sera appliquée que sélectivement (et notre propre sensibilité [*sentience*] ne sera mobilisée que sélectivement). La critique de la violence doit commencer par la question du caractère représentable de la vie elle-même : qu'est-ce qui permet à une vie de devenir visible dans sa précarité et son besoin d'être mise à l'abri, et qu'est-ce qui nous empêche de voir ou de comprendre certaines vies de cette manière ? Au niveau le plus général, il s'agit d'un problème qui concerne les médias, puisqu'on ne peut accorder de valeur à une vie qu'à condition qu'elle soit perceptible comme telle, mais une vie ne peut

devenir perceptible qu'à la condition d'avoir intégré certaines structures d'évaluation.

Percevoir une vie, ce n'est pas tout à fait la même chose que de rencontrer une vie dans sa précarité. Rencontrer une vie dans sa précarité, ce n'est pas rencontrer de manière brute la vie dépouillée de ses interprétations habituelles, apparaissant hors de tout rapport de pouvoir. Une attitude éthique n'est pas quelque chose qui se produit spontanément dès lors que les cadres habituels d'interprétation sont détruits, et il n'émerge pas de conscience morale pure une fois que les chaînes de l'interprétation quotidienne ont été rejetées. Au contraire, certaines vies ne deviennent visibles ou connaissables dans leur précarité que par le défi qu'elles constituent pour les médias dominants. L'appréhension visuelle d'une vie ne forme pas la seule et exclusive précondition nécessaire à toute compréhension de la précarité de la vie. Quand une autre vie est perçue, c'est par tous les sens. Le schéma interprétatif tacite qui sépare les vies valables de celles qui sont sans valeur fonctionne fondamentalement à travers les sens, distinguant entre les cris que nous entendons et ceux que nous ne pouvons entendre, entre les visions qui nous parviennent et celles qui ne nous parviennent pas, et il en va de même au niveau du toucher et de l'odorat. La guerre entretient ses pratiques en agissant sur les sens, en les façonnant de telle sorte qu'ils appréhendent le monde sélectivement, mais aussi en émoussant l'affect qui répond à certaines images et à certains sons, tout en avivant la réponse affective à d'autres images et à d'autres sons. C'est pourquoi la guerre œuvre à saper une démocratie du sensible (*sensate*), restreignant ce que nous pouvons ressentir, nous disposant à éprouver bouleversement et indignation devant une expression de violence, et vertueuse froideur devant une autre. Pour rencontrer la précarité d'une autre vie, les sens doivent être opérationnels, ce qui veut dire qu'un combat doit être engagé contre les forces qui cherchent à réguler l'affect de manière différentielle. Le propos n'est pas de prôner une complète dérégulation de l'affect, mais bien d'interroger les conditions de la capacité à répondre (*responsiveness*) en proposant, pour comprendre la guerre, des

matrices d'interprétation qui interrogent et contestent les interprétations dominantes – interprétations qui non seulement agissent sur l'affect, mais prennent forme et effet comme affect même.

Si nous acceptons l'idée que notre survie elle-même ne dépend pas du contrôle d'une frontière (*boundary*) – ce qui serait la stratégie d'un souverain par rapport à son territoire – mais de la reconnaissance de ce qui nous lie à autrui, alors il nous faut reconsidérer notre manière de conceptualiser le corps dans le champ de la politique. Il nous faut demander si le corps est correctement défini quand il l'est comme une entité circonscrite (*a bounded kind of entity*). Ce n'est pas le fait d'avoir une morphologie bien établie qui fait d'un corps une entité à part, comme si certaines formes corporelles pouvaient être identifiées en tant que paradigmatiquement humaines. En fait, je ne suis pas du tout sûre que l'on puisse identifier une forme humaine et je ne pense d'ailleurs pas que cela soit nécessaire. Une telle vision a des conséquences sur la manière dont on repense le genre, le handicap et la racialisation, pour nommer quelques-uns des processus sociaux qui reposent sur la reproduction des normes corporelles. Et comme la critique de la normativité de genre, du validisme[34] et de la perception raciste a permis de le comprendre, il n'y a pas une forme humaine au singulier. On peut penser la démarcation du corps humain en identifiant sa limite ou la forme qui le contient, mais cela revient à passer à côté du fait très important que le corps est, à certains égards et même inévitablement, illimité (*unbound*) dans son action, dans sa réceptivité, dans son discours, son désir et sa mobilité. Il est hors de lui-même, dans le monde d'autrui, dans un espace et un temps qu'il ne contrôle pas, et il n'existe pas seulement *dans* le champ de ces relations, mais *comme* champ, comme le vecteur même des relations ou de la relationalité[35]. Dans ce sens, le corps ne s'appartient pas.

De mon point de vue, le corps est le lieu où nous rencontrons un éventail de perspectives qui peuvent être nôtres ou pas. De quelle rencontre je fais l'objet et comment, en cette rencontre, je me conserve, voilà qui dépend fondamentalement du réseau politique et

social dans lequel vit ce corps, de la façon dont on me regarde et dont on me traite, et de la façon dont ce regard et ce traitement facilitent ou rendent invivable la vie. Les normes de genre à travers lesquelles j'en viens à me comprendre moi-même ou à comprendre ma survie même ne sont donc pas produites par moi seule. J'en suis déjà remise à autrui quand j'essaie de faire le bilan de qui je suis. Il me faut déjà affronter un monde que je n'ai pas choisi pour exercer ma capacité à agir. Il s'ensuit que certains types de corps apparaîtront avec plus de précarité que d'autres selon les versions du corps ou de la morphologie en général qui soutiennent ou sous-tendent l'idée d'une vie humaine méritant d'être protégée, abritée, vécue, pleurée. Ces cadres normatifs posent par avance quelle vie sera une vie valant d'être vécue, préservée ou pleurée. De telles visions imprègnent et justifient implicitement la guerre contemporaine. Une division s'effectue entre les vies qui représentent certains types d'États et celles qui représentent une menace pour la démocratie libérale centrée sur l'État, de sorte qu'il est possible de faire la guerre vertueusement au nom de certaines vies, alors que peut être vertueusement prônée la destruction d'autres vies.

Ce clivage a plusieurs fonctions : il constitue un déni de la dépendance et contourne toute reconnaissance du fait que la condition généralisée de précarité implique, socialement et politiquement, une condition généralisée d'interdépendance. Toutes les formes de précarité ne sont pas produites par des agencements sociaux et politiques, mais l'une des tâches de la politique reste de réduire de manière égalitaire les conditions de précarité. La guerre est précisément un effort de réduire au maximum la précarité pour certains tout en l'accroissant au maximum pour d'autres. Notre capacité à répondre par l'indignation dépend tacitement de la réalisation du fait qu'une vie douée de valeur a été blessée ou perdue dans un contexte de guerre, et aucun calcul utilitaire ne peut fournir la mesure permettant d'évaluer le dénuement et la perte de telles vies. Mais si nous sommes des êtres sociaux dont la survie dépend de la reconnaissance de l'interdépendance (qui peut ne pas dépendre de la perception de la similitude), alors ce n'est pas en tant qu'être isolé

et circonscrit que je survis, mais en tant qu'être dont la limite m'expose à autrui de manière volontaire et involontaire (parfois en même temps), cette exposition étant condition à la fois de socialité et de survie.

La limite de qui je suis est la limite du corps, mais celle-ci ne m'appartient jamais complètement. La survie dépend moins de la limite établie du soi que de la socialité constitutive du corps. Mais, de même que le corps, considéré comme social à la fois par sa surface et par sa profondeur, est condition de survie, il est aussi, dans certaines conditions sociales, ce qui met en péril nos vies et la possibilité de notre survie. Les formes de coercition sociale sont précisément l'imposition de la force sur les corps contre leur gré : être lié, bâillonné, exhibé de force, rituellement humilié. On peut alors demander si quelque chose, et quoi, peut rendre compte de la possibilité de survie de ceux dont la vulnérabilité physique a été ainsi exploitée. Bien sûr, le fait que le corps ne soit jamais complètement à soi, jamais complètement clos et auto-référentiel, est la condition de la rencontre passionnée, du désir, du manque, de ces modes et ces possibilités de s'adresser les uns aux autres dont dépend le sentiment d'être vivant. Mais tout l'univers du contact non souhaité s'ensuit également du fait que le corps trouve les conditions de sa survie dans un espace et un temps sociaux ; et cette exposition ou cette dépossession sont précisément ce qui est exploité dans le cas de la coercition, de la contrainte, de la blessure physique et de la violence.

Je voudrais examiner cette question de la survie dans les conditions de la guerre en considérant brièvement un recueil récemment publié de vingt-deux poèmes de Guantanamo qui ont survécu à la censure du département américain de la Défense[36]. En fait, la plupart des poèmes écrits par des détenus à Guantanamo ont été détruits ou confisqués, et en aucun cas autorisés à être communiqués aux avocats et aux travailleurs sociaux qui sont parvenus à recueillir ce mince volume. Environ 25 000 vers écrits par Sheikh Abdurraheem Muslim Dost semblent avoir été détruits par le personnel militaire. Indiquant les raisons d'une telle censure, le Pentagone déclara que la poésie représentait pour la sécurité

nationale un « risque spécial » par « son contenu et son format[37] ». Il y a lieu de se demander ce qui peut paraître aussi incendiaire dans le contenu et le format de la poésie. Se peut-il réellement que la syntaxe ou la forme d'un poème soient perçues comme une menace contre la sécurité de la nation ? Est-ce parce que ces poèmes témoignent de la torture ? Ou parce qu'ils critiquent activement les États-Unis pour leur fallacieuse prétention à être le « protecteur de la paix » ou leur haine irrationnelle de l'islam ? Mais, puisque de telles critiques peuvent être formulées dans des éditoriaux ou en prose, qu'est-ce qu'il y a dans cette poésie qui semble particulièrement dangereux ?

Voici deux strophes d'un poème intitulé « Humilié dans les chaînes » par Sami al-Haj, torturé dans les prisons américaines de Bagram et de Kandahar avant d'être transféré à Guantanamo, d'où il a récemment été libéré :

> J'ai été humilié dans les chaînes.
> Comment puis-je à présent composer des vers ? Comment puis-je écrire à présent ?
> Après les chaînes et les nuits et la souffrance et les larmes,
> Comment puis-je écrire de la poésie[38] ?

Al-Haj atteste avoir été torturé et demande comment il peut former des mots et faire de la poésie après une telle humiliation. Et, pourtant, le vers même dans lequel il s'interroge sur son aptitude à écrire de la poésie forme sa poésie. Le vers est donc la mise en acte de ce que Al-Haj ne peut pas comprendre. Il écrit le poème, qui ne peut faire davantage qu'interroger ouvertement la condition de sa propre possibilité. Comment un corps torturé forme-t-il de tels mots ? Al-Haj demande aussi comment il est possible que la poésie provienne d'un corps torturé, comment les mots peuvent surgir et survivre. Ses mots partent de la condition de la torture, une condition de coercition, pour aller vers le discours. Est-ce le même corps qui subit la torture et qui forme les mots sur la page ?

La formation de ces mots est associée à la survie, à la capacité de survivre, ou survivabilité. Souvenons-nous que, au début de leur détention, les prisonniers de Guantanamo écrivaient de courts

poèmes sur des gobelets qu'ils avaient gardés de leurs repas. Ces gobelets étaient en polystyrène, un matériau bon marché, et même l'emblème du « bon marché », mais aussi et surtout un matériau tendre : il ne fallait pas que les prisonniers eussent accès au verre ou à la céramique, plus faciles à utiliser comme armes. Certains se servaient de petits cailloux ou de graviers pour inscrire les mots sur les gobelets, qui passaient de cellule en cellule. Parfois, on écrivait avec du dentifrice. Il semble qu'en signe d'humanité on leur ait donné par la suite du papier et de vrais outils d'écriture, mais la plupart des œuvres réalisées par ce moyen ont été détruites.

Certains de ces écrits constituent un amer commentaire politique. Par exemple, le poème de Shaker Abdurraheem Aamer qui ouvre le recueil :

> La paix, disent-ils.
> Paix de l'esprit ?
> Paix sur la terre ?
> Paix de quelle sorte ?
>
> Je les vois parler, argumenter, batailler –
> Quelle sorte de paix cherchent-ils ?
> Pourquoi tuent-ils ? Que projettent-ils ?
>
> N'est-ce que bavardage ? Pourquoi argumentent-ils ?
> Est-il si simple de tuer ? Est-ce là leur projet ?
>
> Oui, bien sûr !
> Ils parlent, ils argumentent, ils tuent…
> Ils se battent pour la paix**[39]**.

C'est avec une perspicace ironie qu'Aamer conclut qu'« ils se battent pour la paix ». Mais ce poème se distingue surtout par la quantité de questions mises en forme poétique et posées à haute voix, et le mélange d'horreur et d'ironie dans la question qui est au centre du poème : « Est-il si simple de tuer ? » Le poème va de la confusion à l'horreur et à l'ironie, et conclut en exposant l'hypocrisie de l'armée américaine. Il se concentre sur le clivage de la rationalité publique de ses geôliers : ils torturent au nom de la paix, ils tuent au nom de la paix. Quoique nous ignorions ce que pouvaient être « le contenu et le format » des poèmes censurés, ce poème-ci semble

tourner autour de la question répétée et qui demeure ouverte, une horreur insistante, une impulsion à divulguer quelque chose. (Ces poèmes utilisent des genres lyriques qui composent l'écriture coranique ainsi que des traits formels de la poésie nationaliste arabe, ce qui signifie qu'ils sont des citations, de sorte qu'en parlant, le poète invoque toute une histoire de locuteurs et se situe, métaphoriquement, en leur compagnie.)

Le clivage irraisonné qui structure le champ militaire de l'affect ne peut expliquer à la fois l'horreur qu'il ressent face à la blessure et à la perte des vies de ceux qui représentent l'État-nation légitime, et le vertueux plaisir qu'il éprouve face à l'humiliation et la destruction de ceux qui ne sont pas organisés sous le signe de l'État-nation. Les vies de ceux de Guantanamo ne comptent même pas comme relevant du type de « vies humaines » que protège le discours des droits de l'homme. Ces poèmes relèvent eux-mêmes d'une autre sorte de sensibilité morale (*moral responsiveness*), une sorte d'interprétation qui peut, sous certaines conditions, contester et faire éclater les clivages dominants qui traversent l'idéologie nationale et militaire. Ces poèmes à la fois constituent et portent une réponse morale à une rationalité militaire qui a restreint de manière incohérente et injuste la réponse morale à la violence. On peut donc demander quel affect est transmis verbalement par ces poèmes et quel ensemble d'interprétations ils nous livrent sous forme d'affect, par exemple le désir poignant[40] et la colère. La bouleversante puissance du deuil, de la perte et de l'isolement devient un outil poétique d'insurrection et même un défi à la souveraineté individuelle. Ustad Badruzzaman Badr écrit :

> Le tourbillon de nos larmes
> S'approche rapidement de lui
> Personne ne peut supporter la puissance de ce flux[41].

Personne ne peut supporter, mais ces mots arrivent pourtant comme des témoins d'une insondable endurance. Dans un poème intitulé « J'écris mon poignant désir caché », d'Abdulla Majid Al Noaimi, chaque strophe est structurée par le rythme de la souffrance et de l'appel :

> Ma côte est brisée et je ne trouve personne pour me soigner
> Mon corps est fragile et je ne vois pas de secours devant moi[42].

Mais les plus étranges sont sans doute ces vers du milieu d'un poème où Al-Noaimi écrit :

> Je suis affecté par les larmes du manque éprouvé par un autre
> Ma poitrine ne peut contenir l'immensité de l'émotion[43].

De qui le manque (*longing*) affecte-t-il le locuteur ? C'est celui de quelqu'un d'autre, de sorte que les larmes semblent ne pas être à lui, ou du moins pas exclusivement. Peut-être sont-elles à tous dans le camp, ou seulement à quelqu'un d'autre, mais celui qui écrit est atteint par elles. Il trouve ces autres sentiments à l'intérieur de lui, ce qui suggère que même dans cet isolement radical il ressent ce que d'autres ressentent. J'ignore la construction arabe originale, mais en anglais (comme en français) « ma poitrine ne peut contenir l'immensité de l'émotion » suggère que l'émotion n'est pas seulement à lui, mais d'une si grande amplitude qu'elle ne peut trouver son origine dans une seule personne. « Les larmes du manque éprouvé par un autre » – il est pour ainsi dire dépossédé par ces larmes qui sont en lui sans être exclusivement à lui.

Que nous disent donc ces poèmes à propos de la vulnérabilité et de la survivabilité ? Ils interrogent sur le genre d'énoncé possible aux limites du deuil, de l'humiliation, du manque et de la colère. Les mots sont gravés sur des gobelets, écrits sur du papier, inscrits sur une surface dans l'effort de laisser une marque, la trace d'un être vivant – un signe formé par un corps, un signe qui porte la vie du corps. Et même quand ce qui arrive au corps n'est pas quelque chose à quoi l'on puisse survivre, les mots survivent pour le dire. C'est aussi la poésie comme preuve et comme appel, où chaque mot finalement est destiné à un autre. Les gobelets passent d'une cellule à l'autre ; les poèmes sont exfiltrés du camp. Ce sont des appels, des efforts en vue de rétablir un lien social avec le monde, alors même qu'il n'y a aucune raison concrète de penser qu'un tel lien soit possible.

Dans son épilogue au recueil, Ariel Dorfman compare les écrits des poètes de Guantanamo à ceux des écrivains chiliens sous le

régime de Pinochet. Tout en étant très attentif à la manière dont la poésie évoque les conditions du camp, il attire notre regard sur autre chose à propos de ces poèmes :

> Ce que je ressens, c'est que la source ultime de ces poèmes de Guantanamo est la simple, la presque primitive arithmétique de la respiration. L'origine de la vie, l'origine du langage et l'origine de la poésie se trouvent là, dans le premier souffle, chaque souffle comme si c'était le premier, l'*anima*, l'esprit, ce que nous inspirons, expirons, ce qui nous sépare de l'extinction, minute après minute, ce qui nous maintient en vie tandis que nous inhalons et exhalons l'univers. Et le mot écrit n'est rien d'autre que la tentative de rendre ce souffle permanent et sûr, de le *graver dans la pierre*, de l'inscrire sur le papier ou d'en produire la signification sur un écran, de sorte que sa cadence dure plus longtemps que nous, survive à notre respiration, rompe les chaînes de la solitude, transcende notre corps transitoire (*las cadenas precarias de la solidad*) et touche quelqu'un de ses eaux[44].

Le corps respire, se respire en paroles et trouve là quelque survie provisoire. Mais, dès lors que la respiration se fait parole, le corps est remis à autrui sous la forme d'un appel. Dans la torture, la vulnérabilité du corps à la sujétion est exploitée ; le fait de l'interdépendance est objet d'abus. Le corps, qui existe dans son exposition et dans sa proximité à autrui, à la force externe, à tout ce qui peut l'assujettir et le soumettre, est vulnérable à la blessure. La blessure est l'exploitation de cette vulnérabilité. Mais cela ne veut pas dire que la vulnérabilité puisse être réduite à la possibilité de la blessure (*injurability*). Dans ces poèmes, le corps est aussi ce qui continue à vivre, à respirer, ce qui s'efforce de graver sa respiration dans la pierre. Cette respiration est précaire – elle peut être interrompue par la force de la torture appliquée par autrui. Mais si ce statut de précarité peut devenir condition de souffrance, il peut aussi devenir condition de réponse (*responsiveness*), de formulation d'un affect, comprise comme acte radical d'interprétation face à un assujettissement non souhaité. Ces poèmes font brèche dans les idéologies dominantes qui rationalisent la guerre en recourant à de vertueuses invocations de paix ; ils exposent et démasquent les mots de ceux qui torturent au nom de la liberté et tuent au nom de la paix. Dans ces poèmes, on entend la cadence des « chaînes précaires de la solitude ». Cela nous révèle deux vérités distinctes sur le corps :

comme corps, nous sommes exposés à autrui, et si ce peut être la condition de notre désir, cela soulève aussi la possibilité de l'assujettissement et de la cruauté. Cela résulte du fait que les corps sont liés entre eux par des besoins matériels, par le toucher, par le langage, par une série de relations sans lesquelles nous ne pouvons survivre. Voir sa propre survie dans de tels liens est le risque constant de la sociabilité – sa promesse et sa menace. Le fait même d'être ainsi lié à autrui établit la possibilité de l'assujettissement et de l'exploitation, sans pour autant déterminer en rien la forme politique que cela pourra prendre. Mais il pose aussi la possibilité d'être délivré de la souffrance, de connaître la justice et même l'amour.

Les poèmes de Guantanamo sont pleins de poignant désir (*longing*) ; ils sondent le corps incarcéré tandis qu'il lance son appel. Sa respiration est empêchée et pourtant il continue à respirer. Ces poèmes transmettent un autre sentiment de solidarité, de vies connectées entre elles qui portent les mots les unes des autres, pleurent les larmes les unes des autres, et forment des réseaux qui constituent un risque incendiaire non seulement pour la sécurité nationale, mais pour la forme de souveraineté mondiale dont les États-Unis se sont faits le champion. Dire que les poèmes résistent à cette souveraineté ne revient pas à dire qu'ils changeront le cours de la guerre ou se révéleront en définitive plus puissants que le pouvoir militaire de l'État. Mais ces poèmes ont manifestement des conséquences politiques – en tant qu'ils naissent de scènes de sujétion extraordinaire, ils restent la preuve de la vie obstinée, vulnérable, vaincue, à eux et pas à eux, dépossédée, furieuse et perspicace. En tant que réseau d'affect transitif, ces poèmes – leur écriture et leur diffusion – sont des actes critiques de résistance, des interprétations insurgées, des actes incendiaires qui, à leur manière, incroyablement, survivent à la violence qu'ils affrontent, même si nous ne savons pas encore comment de telles vies survivront.

2. LA TORTURE ET L'ÉTHIQUE DE LA PHOTOGRAPHIE : PENSER AVEC SUSAN SONTAG

> Les photographies proclament l'innocence, la vulnérabilité d'existences en route vers leur propre destruction, et ce lien entre la photographie et la mort hante toute la photo de portrait[45].

(Susan Sontag, *Sur la photographie*.)

Dans *Vie précaire* (2004), j'abordais la question de ce que signifie devenir éthiquement sensible (*to become ethically responsive*), tenir compte de la souffrance d'autrui et s'en soucier. Plus généralement, je me demandais quels étaient les cadres qui rendent possible ou impossible la représentation de l'humain. Une telle investigation semble importante non seulement pour savoir comment on pourrait répondre efficacement, à distance, à la souffrance, mais aussi pour nous permettre de formuler une série de préceptes permettant de veiller sur les vies dans leur fragilité et leur précarité. Dans ce contexte, je ne m'interroge pas sur les sources purement subjectives de ce type de sensibilité[46]. Je propose plutôt de considérer comment la souffrance nous est présentée et comment notre sensibilité est affectée par cette présentation. Je cherche notamment à comprendre comment les *cadres* qui distribuent les conditions de reconnaissance de certaines figures de l'humain sont eux-mêmes liés à des normes plus larges qui déterminent ce qui sera ou non une vie dont on peut porter le deuil. Ce que je cherche à montrer n'est pas nouveau, mais il n'est pas inutile d'y revenir ; c'est que les conditions auxquelles et dans lesquelles nous répondons aux souffrances d'autrui, la manière dont nous formulons des critiques morales et articulons des analyses politiques, dépendent de l'établissement préalable d'un certain champ de réalité perceptible. C'est dans ce champ de réalité perceptible que la notion de l'humain reconnaissable est formée et entretenue envers et contre ce qui ne

peut être nommé ni considéré comme l'humain – une figure du non-humain qui détermine de manière négative et perturbe potentiellement l'humain reconnaissable.

À l'époque où j'écrivais *Vie précaire*, les cas de tortures à Abou Ghraïb n'avaient pas encore été divulgués. Je ne travaillais qu'avec les images des corps menottés et recroquevillés de Guantanamo Bay, sans connaître les détails de la torture ni des autres problèmes liés à la représentation, comme les débats portant sur la question de savoir s'il fallait montrer les morts de la guerre en Irak et le problème du « journalisme embarqué ». Pendant toute la durée du régime Bush, on a assisté à un effort concerté de l'État pour réguler le champ visuel. Le phénomène du journalisme embarqué, qui s'est imposé avec l'invasion de l'Irak en mars 2003, semblait se définir comme un arrangement aux termes duquel les journalistes acceptaient de n'informer que sous la perspective établie par les autorités militaires et gouvernementales. Les journalistes « embarqués » ne voyageaient qu'à bord de certains véhicules, n'assistaient qu'à certaines scènes et renvoyaient des images et des récits qui ne portaient que sur certains types d'opérations. Le reportage embarqué impliquait que les journalistes qui travaillaient dans ces conditions acceptaient de ne pas prendre cette imposition même de perspective pour sujet de reportage et de débat. Les journalistes n'obtenaient d'accès à la guerre qu'à condition de limiter leur regard aux paramètres établis de l'opération désignée.

Il y a eu aussi des occurrences moins explicites de journalisme embarqué. Un exemple très clair est la manière dont les médias acceptèrent de ne pas montrer d'images des morts de la guerre, ni les « nôtres » ni les « leurs », sous prétexte que cela aurait sapé l'effort de guerre et mis la nation en péril. Journalistes et journaux furent activement dénoncés pour avoir montré les cercueils de morts de guerre américains enveloppés dans des drapeaux. Ces images ne devaient pas être vues car elles risquaient de susciter des sentiments négatifs[47]. À cette manière d'imposer ce qui peut être vu – un souci de la réglementation des contenus – s'est ajouté le contrôle de la perspective sous laquelle les combats et les destructions de la guerre

pouvaient être vus. Ce qui intéressait manifestement les autorités d'État en réglant la perspective outre le contenu, c'était de réguler les modalités visuelles de participation à la guerre. Le fait de voir était tacitement compris comme lié à la manière d'occuper une position et même à une certaine disposition du sujet lui-même. Une autre occurrence implicite de journalisme embarqué, ce furent les photographies d'Abou Ghraïb. L'angle de l'appareil, le cadre, la pose des sujets, tout suggère que ceux qui prenaient ces photos étaient activement engagés dans la perspective de la guerre, qu'ils élaboraient cette perspective, qu'il façonnaient, favorisaient et validaient un point de vue.

Dans son dernier livre, *Devant la douleur des autres*, Susan Sontag remarque que cette pratique du reportage embarqué commence quelque vingt ans auparavant avec la couverture de la campagne britannique aux Malouines en 1982. Deux journalistes seulement avaient été autorisés à pénétrer dans la région et on n'avait permis aucune retransmission télévisée[48]. Depuis lors, les journalistes cèdent de plus en plus facilement aux exigences du reportage embarqué pour pouvoir accéder aux opérations. Mais à quelles opérations accède-t-on ainsi ? Dans le cas des guerres récentes ou en cours, la perspective visuelle que le département américain de la Défense a permise aux médias a structuré activement notre appréhension cognitive de la guerre. Et bien que le fait de restreindre ce que nous voyons ou la manière dont nous le voyons ne soit pas absolument identique au fait de dicter l'orientation d'un reportage, c'est une manière d'interpréter par avance ce qui sera ou non inclus dans le champ de perception. L'action même de la guerre, ses pratiques et ses effets sont censés être établis par la perspective orchestrée et autorisée par le département de la Défense, ce qui illustre la puissance d'orchestration de l'État quant à la ratification de ce qui sera appelé réalité : l'étendue de ce qui est perçu comme existant.

La régulation de la perspective suggère ainsi que le cadre peut induire certains types d'interprétations. À mon avis, on ne peut raisonnablement admettre l'idée, plusieurs fois exprimée par Sontag

dans ses écrits, que la photographie ne peut offrir une interprétation par elle-même, que nous avons besoin que des légendes et des analyses écrites viennent compléter l'image singulière et ponctuelle. D'après elle, l'image peut nous affecter mais pas nous fournir la compréhension de ce que nous voyons. Si Sontag a raison d'insister sur le fait que nous avons besoin des légendes et des analyses, affirmer que la photographie n'est pas elle-même une interprétation nous conduit dans une autre impasse. Elle écrit que si la prose et la peinture peuvent l'une et l'autre être interprétatives, la photographie est purement « sélective », ce qui suggère qu'elle nous donne une « empreinte » partielle de la réalité : « Alors qu'un tableau, même s'il satisfait à des critères photographiques de ressemblance, ne fait jamais plus que formuler une interprétation, une photo ne fait jamais moins qu'enregistrer une émanation (les ondes lumineuses réfléchies par les objets) : elle est le vestige matériel de son modèle, ce qu'aucun tableau ne peut être[49] »

Pour Sontag, les photographies ont la capacité de nous émouvoir momentanément mais pas de nous permettre d'élaborer une interprétation. Si une photographie peut avoir comme effet de nous informer ou de nous émouvoir politiquement, ce n'est, d'après elle, que parce que l'image est reçue dans un contexte de conscience politique adéquate. Pour Sontag, les photographies ne restituent la vérité que dans un temps dissocié ; elles « éclairent », au sens benjaminien, et ne procurent ainsi que des empreintes fragmentées ou dissociées de la réalité. Il en résulte qu'elles ne sont jamais qu'atomiques, ponctuelles et singulières. Il leur manque la cohérence narrative. Or seule cette cohérence, d'après elle, peut satisfaire aux besoins de la compréhension (étrange torsion appliquée à une position fondamentalement kantienne)[50]. Mais si la cohérence narrative peut être un critère pour certains types d'interprétation, elle ne l'est certainement pas pour tous. En fait, si la notion d'« interprétation visuelle » n'est pas vouée à devenir un oxymore, il semble important de reconnaître que, en cadrant la réalité, la photographie a déjà déterminé ce qui comptera à l'intérieur du cadre – et cet acte de délimitation est sans aucun doute un acte

d'interprétation, comme le sont potentiellement les divers effets de l'angle de vue, du point focal, de la lumière, etc.

De mon point de vue, l'interprétation ne doit pas être conçue restrictivement comme un acte subjectif. Elle se produit au contraire en vertu des contraintes structurantes du genre et de la forme sur la communicabilité de l'affect – et donc parfois de manière involontaire, voire malgré soi. Ce n'est donc pas seulement que le photographe et/ou le spectateur interprètent activement et délibérément ; c'est que la photographie elle-même devient une scène structurante d'interprétation – une scène qui peut perturber tour à tour l'auteur et le spectateur. Il ne serait pas tout à fait juste de retourner complètement la formulation en disant que la photographie nous interprète (bien que cela arrive, notamment avec certaines photographies de guerre), car cette formulation laisse intacte la métaphysique du sujet tout en inversant les positions assignées. Mais les photographies agissent sur nous. Cependant, la question spécifique qui intéressait Sontag, dans *Sur la photographie* comme dans *Devant la douleur des autres*, était de savoir si les photographies avaient encore le pouvoir – si elles l'avaient jamais eu – de communiquer la douleur d'autrui de telle sorte que les spectateurs soient incités à modifier leur évaluation politique de la guerre. Pour que des photographies communiquent d'une manière aussi effective, il faut qu'elles aient une fonction transitive : elles doivent agir sur les spectateurs de manière à avoir un effet direct sur le type de jugements que ces spectateurs formuleront à propos du monde. Sontag concède que les photographies sont transitives. Elles ne se contentent pas de peindre ou de représenter, mais relaient l'affect. En fait, en temps de guerre, cette affectivité transitive de la photographie peut submerger et anesthésier les spectateurs. Sontag est cependant moins convaincue qu'une photographie pourrait motiver chez des spectateurs un changement de point de vue ou de manière de faire.

À la fin des années 1970, Sontag soutenait que l'image photographique avait perdu le pouvoir de mettre en colère et d'inciter. Dans *Sur la photographie*, elle écrit que la représentation

visuelle de la douleur est devenue un cliché et que l'avalanche de photographies sensationnalistes a émoussé notre capacité de réponse éthique. En réexaminant cette position vingt-six ans plus tard dans *Devant la douleur des autres*, Sontag est plus ambivalente quant au statut de la photographie qui, admet-elle, peut et doit représenter la souffrance humaine en établissant par le cadre visuel une proximité qui nous maintient en alerte sur le coût humain de guerres, de famines et de destructions qui ont lieu à grande distance de nous, tant géographiquement que culturellement. Pour susciter une réponse morale, ces photographies doivent non seulement conserver la capacité de choquer, mais aussi faire appel à notre sens de l'obligation morale. Sontag n'a jamais pensé que l'indignation est particulièrement instructive, mais elle déplore toutefois que la photographie ait perdu sa capacité à cet égard. À ses yeux, l'indignation même est devenue une espèce de cliché et la photographie contemporaine tend à esthétiser la douleur aux fins d'une demande de consommation – fonction qui en fait l'adversaire à la fois de la sensibilité éthique et de l'interprétation politique.

Dans ce dernier livre, Sontag reproche encore à la photographie de n'être pas de l'écriture : il lui manque la continuité narrative et elle demeure désespérément liée au momentané. La photographie ne peut produire l'émotion éthique en nous, remarque-t-elle ; ou, si elle le fait, ce n'est que temporaire : ayant vu quelque chose d'atroce, nous passons à autre chose en un instant. Le *pathos* véhiculé par les formes narratives, au contraire, « ne s'use pas[51] ». « Les récits peuvent nous amener à comprendre. Les photographies font autre chose : elles nous hantent[52] » A-t-elle raison ? Est-il juste de suggérer que les récits, eux, ne nous hantent pas, tandis que la photographie ne nous permettrait pas de comprendre ? Dans la mesure où elles véhiculent de l'affect, les photographies semblent en appeler à une forme de réponse (*responsiveness*) qui menace le seul modèle de compréhension auquel Sontag se fie. De fait, malgré le pouvoir accablant de cette photographie d'enfants à la peau brûlée par le napalm, pleurant et courant, pendant la guerre du Vietnam (une image dont elle reconnaît toute la force), Sontag soutient

qu'« un récit semble, *a priori*, avoir plus d'efficacité qu'une image » pour nous aider à nous mobiliser effectivement contre la guerre[53].

Mais ce qui est intéressant, c'est que, s'il est vrai que des récits peuvent nous mobiliser, les photographies sont nécessaires pour prouver les crimes de guerre. En fait, Sontag soutient que la notion contemporaine d'atrocité requiert des preuves photographiques : sans preuves photographiques, il n'y a pas d'atrocités. Mais, dans ce cas, la photographie est intégrée à la notion d'atrocité et la preuve photographique établit la vérité de l'accusation d'atrocité au sens où elle est devenue indispensable pour démontrer le fait atroce – ce qui signifie que la photographie est alors intégrée à la défense de la vérité ou qu'il ne peut y avoir de vérité sans photographie. Sontag admettrait sans aucun doute que le jugement portant sur le fait de savoir si une atrocité a bien eu lieu est une espèce d'interprétation, verbale ou narrative, que la photographie est sollicitée pour étayer. Mais cette réponse pose problème à deux titres au moins : d'abord, la photographie construit la preuve et donc l'accusation (*claim*) ; ensuite, en adoptant cette position, Sontag se méprend sur la manière dont les médias non verbaux ou non linguistiques élaborent leurs « arguments ». Même la plus transparente des images documentaires est cadrée, et ce à une certaine fin ; elle porte cette fin dans son cadre et la réalise à travers lui. Si nous supposons que cette fin est l'interprétation, alors il apparaît que la photographie interprète encore la réalité qu'elle enregistre, et cette double fonction est préservée alors même que la photographie est offerte comme « preuve » d'une autre interprétation présentée sous une forme écrite ou verbale. Après tout, la photographie ne se contente pas de renvoyer à des actes atroces, mais élabore et confirme ces actes pour ceux qui les appelleraient ainsi.

Pour Sontag, il y a comme une faille persistante entre le fait d'être affecté et le fait de pouvoir penser et comprendre, une faille représentée par les effets différents de la photographie et de la prose. Elle écrit que « le sentiment se cristallise plus volontiers autour d'une photographie qu'autour d'un slogan verbal », et il ne fait pas de doute que le sentiment peut se cristalliser sans affecter notre

capacité à comprendre les événements ou à entreprendre d'agir pour y répondre[54]. Mais, d'après Sontag, quand le sentiment se cristallise, il précède la pensée. De plus, il se cristallise non pas autour de l'événement photographié, mais autour de l'image photographique même. En fait, l'inquiétude de Sontag est que la photographie se substitue à l'événement au point de structurer la mémoire plus effectivement que la compréhension ou le récit[55]. Le problème est moins la « perte de réalité » impliquée (la photographie enregistre encore le réel, quoique obliquement) que le risque qu'un sentiment fixé l'emporte sur des capacités plus clairement cognitives.

Pour ce qui nous intéresse cependant, il nous suffit de considérer que l'image visuelle obligée produite par le « journalisme embarqué » (*embedded journalism*) qui se soumet aux exigences des départements d'État et de la Défense, cette image construit une interprétation. On peut même dire que ce que Sontag appelle la « conscience politique », qui motive le photographe à produire la photographie complaisante, est dans une certaine mesure structuré par la photographie elle-même, voire « embarqué » (*embedded*) dans le cadre. Nous n'avons pas besoin de légende ni de récit pour comprendre qu'un arrière-plan politique est explicitement formulé et renouvelé dans et par le cadre, que le cadre ne fonctionne pas seulement comme une limite de l'image, mais qu'il la structure. Si l'image à son tour structure la manière dont nous enregistrons la réalité, alors elle est liée à la scène interprétative dans laquelle nous agissons. La question de la photographie de guerre concerne donc non seulement ce qu'elle montre, mais aussi la manière dont elle le montre. Le « comment » n'organise pas seulement l'image, mais aussi notre perception et notre pensée. Si le pouvoir étatique cherche à réguler une perspective que les journalistes et ceux qui filment sont là pour confirmer, alors le rôle joué par la perspective, dans le cadre et en tant que cadre, fait partie de l'interprétation de la guerre imposée par l'État. La photographie n'est pas exclusivement une image en attente d'interprétation ; elle interprète elle-même activement et, parfois, puissamment.

En tant qu'interprétation visuelle, la photographie ne peut s'exercer que dans certains types de limites et donc dans certains types de cadres – à moins, bien sûr, que le cadrage obligatoire ne devienne un élément du récit ; à moins qu'il y ait moyen de photographier le cadre lui-même. Dans ce cas, la photographie qui livre son cadre à l'interprétation ouvre ainsi à l'examen critique les restrictions mises à l'interprétation de la réalité. Elle expose et thématise le mécanisme de la restriction et constitue un acte de désobéissance du regard. Il ne s'agit pas de s'engager dans une hyperréflexivité, mais de considérer quelles formes de pouvoir social et de pouvoir d'État sont « embarquées » (*embedded*) dans le cadre, y compris les régimes de régulation étatique et militaire. Cette opération de « cadrage » obligatoire et dramaturgique devient rarement un élément de ce qui est vu et plus rarement encore de ce qui est dit. Mais, quand c'est le cas, cela nous conduit à interpréter l'interprétation qui nous a été imposée et à augmenter notre analyse d'une critique sociale du pouvoir régulateur et censeur.

Si Sontag avait raison de dire que la photographie a perdu son pouvoir d'incitation, qu'elle ne saurait plus nous indigner au point de changer nos points de vue et nos conduites politiques, la réponse de Donald Rumsfeld aux photos de torture dans la prison d'Abou Ghraïb n'aurait pas de sens. En prétendant, par exemple, que le fait publier les photos de torture, d'humiliation et de viol leur permettrait de « nous définir en tant qu'Américains », Rumsfeld attribuait à la photographie un énorme pouvoir de construction de l'identité nationale elle-même[56]. Les photographies ne montreraient pas simplement quelque chose d'atroce, mais feraient de notre capacité à commettre l'atrocité un concept définissant l'identité américaine.

La photographie de guerre récente s'est départie de façon significative des conventions du photojournalisme de guerre en usage il y a trente ou quarante ans, quand le photographe ou l'opérateur cherchaient à entrer dans l'action sous des angles et par des modes d'accès permettant de présenter la guerre d'une manière qui n'avait pas été planifiée par les gouvernements. Aujourd'hui,

l'État intervient sur le champ de la perception et plus généralement sur le champ du représentable afin de contrôler l'affect – anticipant sur la manière dont celui-ci non seulement est structuré par l'interprétation, mais la structure également. Ce qui est en jeu, c'est la régulation des images capables de susciter une opposition politique à la guerre. Je parle ici de « représentable » et non de « représentation », parce que ce champ est structuré par le bon vouloir étatique (ou, plutôt, l'État cherche à établir son contrôle sur ce champ, quoique avec un succès qui n'est jamais que partiel). Il en résulte que l'on ne peut comprendre le champ du représentable en se contentant d'examiner son contenu explicite, puisqu'il est fondamentalement constitué par ce qui est laissé à l'écart, maintenu hors du cadre dans lequel apparaissent les représentations. On peut alors penser le cadre comme étant actif, excluant et présentant à la fois, en silence, sans aucun signe visible de son opération. Ce qui se fait jour dans ces conditions, c'est un spectateur qui se considère dans un rapport visuel immédiat (et incontestable) avec la réalité.

L'opération de cadrage au travers de laquelle le pouvoir d'État exerce sa dramaturgie forcée n'est pas représentable normalement – ou alors au risque de devenir insurrectionnelle et donc soumise à la punition et au contrôle de l'État. Antérieurement aux événements et aux actions représentés dans le cadre, il y a une délimitation active, bien que non marquée, du champ lui-même et ainsi d'un ensemble de contenus et de perspectives qui ne sont jamais montrés, qu'il devient inadmissible de montrer. Ces contenus et perspectives constituent l'arrière-plan non thématisé de ce qui est représenté et ils sont donc l'un de ses traits organisateurs absents. Ils ne peuvent être abordés que par la thématisation de la fonction de délimitation elle-même, et donc en mettant en évidence la dramaturgie que l'État impose en collaboration avec ceux qui transmettent les informations visuelles de la guerre et qui se conforment pour cela aux perspectives autorisées. Cette délimitation est partie intégrante d'une opération de pouvoir qui n'apparaît pas comme une figure d'oppression. Ce serait une erreur que d'imaginer l'État comme un dramaturge, en représentant ainsi son pouvoir par une figure anthropomorphique,

car il est essentiel à la poursuite de ses opérations que ce pouvoir ne soit pas vu ni même organisé (ou figuré) comme l'action d'un sujet. C'est au contraire précisément une opération de pouvoir non figurable et, dans une certaine mesure, non intentionnelle qui œuvre à délimiter le domaine de la représentabilité même. Toutefois, le fait qu'une telle forme de pouvoir ne soit pas figurable comme sujet intentionnel ne veut pas dire qu'elle ne peut être marquée ou montrée. Au contraire, ce qui est montré quand elle devient visible (*comes into view*), c'est l'appareil même de mise en scène, les cartes qui excluent certaines régions, les directives de l'armée, le placement des caméras, les punitions en cas d'atteintes aux protocoles journalistiques.

Mais que se passe-t-il quand on voit le cadrage du cadre ? Je dirais que le problème n'est pas simplement interne à la vie des médias, mais engage les effets structurants de certaines normes plus larges, elles-mêmes souvent racialisantes et civilisationnelles, sur ce qui est appelé, provisoirement, « réalité ».

Avant la publication des photographies d'Abou Ghraïb, j'avais essayé de rapprocher trois termes différents, cherchant à comprendre la dimension visuelle de la guerre en tant qu'elle se rapporte à la question de savoir quelles vies – celles de qui – sont ou non sujettes au deuil. En premier lieu, il y a les normes, explicites ou tacites, qui régissent la séparation entre les vies humaines qui comptent comme humaines et vivantes et celles qui ne comptent pas comme telles. Ces normes sont dans une certaine mesure déterminées par la question de savoir où et quand une vie est sujette au deuil (*grievable*) et, corrélativement, où et quand la perte d'une vie demeure non « pleurable » et non représentable. Cette expression aride de « vie non pleurable » ne vise pas à exclure celles de ces vies qui sont à la fois pleurées et non pleurées, marquées comme perdues sans être tout à fait reconnaissables comme perte, par exemple les vies de ceux pour qui la guerre forme l'arrière-plan intangible et continuel de la vie quotidienne.

Ces normes sociales et politiques assez larges opèrent de multiples manières, notamment à travers des cadres qui régissent le

perceptible et exercent une fonction de délimitation, focalisant sur une image à condition d'exclure une portion du champ visuel. L'image représentée signifie ainsi son admissibilité dans le domaine du représentable et, du même coup, signifie la fonction de délimitation du cadre – alors même ou justement parce que – elle ne le représente pas. En d'autres termes, l'image censée livrer la réalité la soustrait en fait à la perception.

Dans le discours public sur Guantanamo Bay, le harcèlement policier des Arabes aux États-Unis (à la fois de ceux qui sont américains et de ceux qui possèdent un visa ou une carte verte) et la suspension des libertés civiques, certaines normes ont fonctionné de manière à établir qui était humain et bénéficiait à ce titre des droits humains, et qui ne l'était pas. La question de la possibilité du deuil était implicite dans ce discours d'humanisation : de qui la vie, si elle venait à s'éteindre, serait sujette à un deuil public et de qui la vie ne laisserait aucune trace publique susceptible de deuil, ou seulement une trace partielle, mutilée et énigmatique ? Si, comme je l'ai soutenu, les normes sont mises en œuvre par des cadres visuels et narratifs, et si le cadrage présuppose des décisions ou des pratiques qui déterminent des pertes substantielles, il nous faut considérer que ni l'inclusion totale ni l'entière exclusion ne sont les seules options. En effet, certaines morts sont pour partie éclipsées et pour partie marquées, et cette instabilité peut tout à fait activer le cadre, le rendre lui-même instable. Il ne s'agirait donc pas de localiser ce qui est « dans » le cadre ou « hors » de lui, mais ce qui vacille entre ces deux localisations et ce qui, forclos, est crypté dans le cadre lui-même.

Normes et cadres constituent les deux premiers pivots de mon analyse, le troisième étant la douleur elle-même. Ce serait une erreur que de ne comprendre sous ce terme exclusivement ou paradigmatiquement que la douleur humaine. C'est précisément en tant qu'animaux humains que les humains souffrent. Et, dans le contexte de la guerre, on pourrait et il faudrait certainement attirer l'attention sur la destruction des animaux, des habitats et des autres conditions de la vie sensible, notamment les effets toxiques des

munitions militaires sur les environnements et les écosystèmes naturels et les conditions de vie infligées à des créatures qui parviennent peut-être à survivre mais sont saturées de poisons. Il ne s'agit pourtant pas de faire le catalogue des formes de vie atteintes par la guerre, mais de reconcevoir la vie elle-même comme un ensemble d'interdépendances largement involontaires et même de relations systémiques qui impliquent que l'« ontologie » de l'humain n'est pas séparable de l'« ontologie » de l'animal. Il ne s'agit pas seulement de la superposition de deux catégories, mais d'une coconstitution qui implique la nécessité d'une reconceptualisation de l'ontologie de la vie elle-même[57].

Comment refuser la douleur humaine sans perpétuer une forme d'anthropocentrisme qui s'est si facilement prêtée à des fins destructrices ? Peut-être me faut-il préciser en quoi consiste l'humain selon moi. Je propose d'examiner la manière dont l'« humain » fonctionne comme norme différentielle : pensons l'humain comme une valeur et une morphologie qui peuvent être attribuées et retirées, élargies, personnifiées, dégradées et déniées, érigées et affirmées. La norme continue à produire le paradoxe presque impossible d'un humain qui ne l'est pas ou de l'humain qui efface l'humain tel qu'on le connaît par ailleurs. Là où il y a de l'humain, il y a de l'inhumain ; en proclamant à présent comme humain un groupe d'êtres qui n'étaient pas jusqu'alors considérés, en fait, comme des humains, on admet que la revendication d'« humanité » est une prérogative mobile. Certains humains prennent leur humanité pour acquise tandis que d'autres luttent pour y avoir accès. Le terme « humain » est constamment doublé, ce qui expose l'idéalité et le caractère coercitif de la norme : certains humains se qualifient comme humains, d'autres non. Quand j'utilise ce terme dans le second membre de cette phrase, je ne fais rien d'autre qu'affirmer une vie discursive pour un humain qui n'incarne pas la norme déterminante pour ce qui compte comme vie humaine. Quand Donna Haraway demande si nous devenons jamais humains, elle pose un « nous » hors de la norme de l'humain tout en se demandant si l'humain est quelque chose qui peut jamais être

pleinement accompli[58]. Je dirais que cette norme n'est pas quelque chose que nous devrions chercher à incarner, mais un différentiel de pouvoir qu'il nous faut apprendre à lire, à évaluer culturellement et politiquement, et dont il nous faut contrarier les opérations différentielles. Et, pourtant, nous avons aussi besoin de ce terme, pour l'affirmer précisément là où il ne peut l'être et nous opposer ainsi au pouvoir différentiel par lequel il opère, comme une manière d'agir contre les forces de neutralisation ou d'effacement qui nous empêchent de connaître et de répondre à la douleur qui est causée, parfois en notre nom.

Si, comme le soutient Emmanuel Levinas, c'est le visage d'autrui qui exige de nous une réponse éthique, alors il semble que les normes d'attribution de l'humanité nous parviennent sous forme visuelle. Ces normes travaillent à donner face et à effacer. En ce cas, notre capacité à répondre par l'indignation, l'opposition et la critique dépendra en partie de la manière dont la norme différentielle de l'humain est communiquée par les cadres visuels et discursifs. Certaines manières de cadrer font voir l'humain dans sa fragilité et sa précarité, nous permettent de défendre la valeur et la dignité de la vie humaine, de réagir par l'indignation quand des vies sont dégradées ou éviscérées sans égard pour leur valeur de vies. D'autres ont pour effet de forclore la sensibilité affective et morale (*responsiveness*), cette activité de forclusion étant alors effectivement et répétitivement exécutée par le cadre lui-même – par sa propre action négative, pour ainsi dire, à l'égard de ce qui n'est pas explicitement représenté. L'existence de cadres alternatifs permettant un autre type de contenu rendrait possible une autre communication de la souffrance, à même de nous conduire à modifier notre évaluation politique des guerres en cours. Pour pouvoir communiquer ainsi, la photographie doit avoir une fonction transitive qui nous rende capables de sensibilité éthique (*ethical responsiveness*).

Comment les normes qui régissent la prise en compte de telle vie comme humaine entrent-elles dans les cadres d'où procèdent le discours et la représentation visuelle, et comment ceux-ci à leur tour

délimitent-ils ou orchestrent-ils notre capacité à répondre éthiquement à la douleur ? Je ne veux pas dire par là que ces normes déterminent nos réponses de telle sorte qu'elles seraient réductibles aux effets d'une culture visuelle monstrueusement puissante sur le comportement. Je suggère seulement que ces normes entrent dans des cadres et dans des circuits plus larges de communicabilité, et ce de façon fortement contestable précisément parce que ce qui est en jeu, c'est la régulation effective de l'affect, de l'indignation et de la sensibilité éthique.

Je voudrais suggérer que les photographies d'Abou Ghraïb n'engourdissent pas nos sens ni ne déterminent une réponse particulière. Cela est lié au fait qu'elles n'occupent ni un temps unique ni un espace spécifique. Elles sont montrées et remontrées, transposées d'un contexte à l'autre, et l'histoire de leur cadrage et de leur réception conditionne sans les déterminer les interprétations publiques de la torture qui sont les nôtres. En particulier, les normes qui régissent l'« humain » sont relayées et abrogées par la communication de ces photographies ; les normes ne sont pas thématisées comme telles, mais s'entremettent dans la rencontre entre les spectateurs du premier monde qui cherchent à comprendre « ce qui s'est passé là-bas » et cette « trace » visuelle de l'humain en situation de torture. Cette trace ne nous dit pas ce qu'est l'humain, mais elle apporte la preuve qu'il s'est produit une brèche dans la norme régissant les sujets de droits et que quelque chose comme l'« humanité » est en question ici. La photo ne peut restituer son intégrité au corps qu'elle enregistre. La trace visuelle n'est sûrement pas la même chose que la pleine restitution de l'humanité de la victime, si souhaitable que cela soit, évidemment. La photographie que l'on montre et que l'on fait circuler devient la condition publique pour éprouver de l'indignation et élaborer des positions politiques capables d'incorporer et d'articuler cette indignation.

Pour qui veut examiner ce que sont et ce que font les photos de torture, les dernières publications de Susan Sontag sont d'une aide précieuse, notamment *Devant la douleur des autres*, mais aussi « Devant la torture des autres », diffusé sur Internet et publié dans le

New York Times après la diffusion des photographies d'Abou Ghraïb[59]. Ces photos montraient des brutalités, des humiliations, des viols, des meurtres et, en ce sens, étaient des preuves manifestes de crimes de guerre, par leur représentation. Elles ont fonctionné de nombreuses manières, y compris comme preuve dans les poursuites judiciaires contre ceux qui y figuraient en train de commettre des actes de torture et d'humiliation. Ces photos sont aussi devenues iconiques quant à la manière dont le gouvernement américain, allié à la Grande-Bretagne, ignorait les conventions de Genève, et notamment les protocoles régissant le traitement décent des prisonniers de guerre. Il est rapidement apparu en avril et en mai 2004 qu'il y avait un motif récurrent dans ces photographies et que, comme l'affirmait la Croix-Rouge des mois avant que le scandale éclate, des mauvais traitements étaient systématiquement appliqués aux prisonniers en Irak et à Guantanamo[60]. Ce n'est que plus tard qu'il apparut que les protocoles élaborés pour Guantanamo avaient été employés par le personnel d'Abou Ghraïb et que ces deux ensembles protocolaires étaient l'un et l'autre indifférents aux accords de Genève. La question de savoir si ce qui est montré dans les photos était appelé « maltraitance » ou « torture » par des responsables gouvernementaux suggère que le droit international est déjà à l'œuvre ; les mauvais traitements font l'objet de poursuites disciplinaires dans l'armée alors même que la torture est un crime de guerre passible de poursuites devant une cour internationale. Personne n'a contesté la réalité de ce que montraient les photos, ni le fait qu'elles gardaient la trace de quelque chose qui s'était vraiment produit. Il ne suffisait pourtant pas d'avoir établi la référentialité des photos. Elles ne sont pas seulement montrées, mais nommées ; la manière dont elles sont montrées, cadrées, les mots qui servent à désigner ce qui est montré, c'est tout cela qui travaille, ensemble, à produire une matrice d'interprétation de ce qui est vu.

Mais, avant d'examiner brièvement les conditions dans lesquelles ces photos furent publiées et la forme sous laquelle elles furent rendues publiques, considérons la façon dont le cadre opère pour établir une relation entre le photographe, l'appareil et la scène. Les

photos montrent ou représentent une scène, l'image visuelle préservée à l'intérieur du cadre photographique. Mais le cadre appartient aussi à un appareil spatialement situé dans le champ de vision et qui ne figure donc pas dans l'image, bien qu'il fonctionne comme la condition technologique de l'image. Tout en étant hors du cadre, l'appareil est clairement « dans » la scène, dont il est le dehors constitutif. Quand le fait de photographier ces actes de torture devient un sujet de débat public, la scène de la photographie s'étend. La scène n'est plus seulement le lieu spatial et le scénario social de la prison elle-même, mais la sphère sociale tout entière où la photographie est montrée, vue, censurée, publiée, discutée et débattue. On pourrait donc dire que la scène de la photographie change dans le temps.

Remarquons plusieurs choses au sujet de cette scène élargie où preuve visuelle et interprétation discursive jouent l'une contre l'autre. Il y avait de l'« information » parce qu'il y avait des photos, les photos prétendaient à un statut représentatif et voyageaient par-delà le lieu initial où elles avaient été prises, le lieu même qu'elles montraient. D'un côté, elles étaient référentielles ; d'un autre côté, elles changeaient de signification selon le contexte de leur présentation et le but dans lequel elles étaient invoquées. Ces photos furent publiées sur Internet et dans les journaux mais, dans les deux cas, il y eut sélection : certaines étaient montrées, d'autres pas ; certaines en grand format, d'autres en format réduit. Pendant longtemps, *Newsweek* retint en sa possession nombre de photos et refusa de les publier sous prétexte qu'il ne serait pas « utile » de le faire. Utile à quoi ? Il est clair que cela voulait dire « utile à l'effort de guerre » et certainement pas « utile aux individus qui ont besoin d'avoir librement accès à l'information sur la guerre en cours pour établir des critères permettant de demander des comptes et pour se forger un point de vue politique sur cette guerre ». En restreignant ce que nous sommes autorisés à voir, le gouvernement et les médias ne limitent-ils pas aussi les sortes de preuves mises à disposition du public pour juger du bien-fondé et du cours de la guerre ? Si, comme le dit Sontag, la notion contemporaine d'atrocité requiert des preuves

photographiques, alors la seule manière d'établir que la torture a eu lieu est de présenter de telles preuves, mais c'est alors la preuve qui constitue le phénomène. Et, pourtant, dans le cadre de poursuites judiciaires potentielles ou effectives, la photo est déjà encadrée par le discours de la loi et de la vérité.

Aux États-Unis, il semble que l'intérêt complaisant porté aux photographies elles-mêmes ait prédéterminé pour une large part la réponse politique. La photographie de Lynndie England tenant un homme par une laisse a fait la une du *New York Times* ; d'autres journaux l'ont reléguée aux pages intérieures, selon qu'ils cherchaient à en faire un traitement plus ou moins incendiaire. Dans le cadre de poursuites judiciaires potentielles ou effectives devant des cours martiales, cette photo est considérée comme une preuve et déjà encadrée par le discours de la loi et de la vérité. Elle présuppose un photographe – une personne qui n'apparaît jamais dans le cadre. La question de la culpabilité a été limitée à la question juridique de savoir qui avait commis ces actes, ou qui était en dernier recours responsable de ceux qui les avaient commis. Et les poursuites se sont restreintes aux cas qui avaient fait l'objet de la publicité la plus large.

Il a fallu un certain temps avant que soit soulevée la question de savoir qui avait pris ces photos et ce qui pouvait être inféré de l'implication spatiale du photographe par rapport au contenu de ces images mêmes[61]. Ces photos avaient-elles été prises dans le but de dénoncer les mauvais traitements ou dans l'esprit jubilatoire du triomphalisme américain ? Le fait de prendre ces photos avait-il été une manière de participer à l'événement et, si oui, comment ? Il semble qu'elles furent prises à des fins d'enregistrement, ce qui produit, selon les termes du *Guardian*, une pornographie de l'événement[62] – mais qu'à un certain moment, quelqu'un, ou peut-être plusieurs personnes, soudain conscientes des possibilités d'une enquête, aient réalisé que ce que montraient ces photos posait problème. Il se peut que les photographes aient été ambivalents en les prenant ou que cette ambivalence ne se soit manifestée que rétrospectivement ; ou encore qu'ils se soient repus de la scène sadique d'une manière qui inviterait à une explication psychologique.

Je ne discuterai certes pas l'importance de la psychologie pour comprendre de telles conduites, mais je ne crois pas qu'elle doive servir à réduire exclusivement la torture à des actes pathologiques individuels. Puisque ces photographies nous confrontent manifestement à une scène de groupe, il nous faut plutôt quelque chose comme une psychologie des conduites de groupe ou, mieux encore, un compte rendu de la manière dont les normes de guerre, dans cet exemple, ont réduit des rapports moralement significatifs à la violence et à la blessabilité. Et, puisque nous sommes aussi dans une situation politique spécifique, tout effort visant à réduire uniquement ces actes à des psychologies individuelles nous ramènerait à des problèmes familiers, la notion de l'individu ou de la personne étant conçue comme la matrice causale permettant de comprendre les événements. L'approche de la dynamique structurelle et spatiale de la photographie offre un point de départ alternatif pour comprendre la manière dont les normes de guerre opèrent dans ces événements – et même la manière dont les individus sont pris dans ces normes et les reprennent à leur tour.

Le photographe enregistre une image de la scène qu'il aborde à travers un cadre devant lequel se sont également tenues et ont posé les personnes engagées dans la torture et ses suites triomphales. La relation entre photographe et photographié a lieu en vertu du cadre. Le cadre permet, orchestre et médiatise cette relation. Et, s'il est vrai que les photographes d'Abou Ghraïb n'avaient pas d'autorisation du département de la Défense pour les images qu'ils prenaient, peut-être leur perspective peut-elle être elle aussi adéquatement considérée comme une forme de journalisme embarqué. Après tout, leur perspective sur ce qu'on appelle l'ennemi n'avait rien de singulier, mais était largement partagée – si largement, semble-t-il, qu'il ne vint à l'idée de personne que quelque chose était peut-être en train de dérailler. Peut-on considérer que ces photographes non seulement répétaient et entérinaient une pratique destinée à anéantir certaines normes et certaines pratiques culturelles islamiques, mais se conformaient aussi – tout en les articulant – aux normes sociales largement partagées de la guerre ?

Quelles sont donc les normes d'après lesquelles des soldats et un personnel de sécurité activement recruté auprès de firmes privées chargées de la surveillance des prisons états-uniennes ont agi comme ils l'ont fait ? Et quelles sont les normes nichées dans le cadrage actif de l'appareil, puisque ces normes forment la base du texte culturel et politique dont il est ici question ? Si la photographie ne se contente pas de représenter mais élabore et ajoute à l'événement – si l'on peut dire que la photographie réitère et prolonge l'événement –, alors, à parler rigoureusement, elle n'est pas postérieure à l'événement, mais devient cruciale dans sa production, sa lisibilité, son illisibilité, voire son statut de réalité. Peut-être l'appareil promet-il une cruauté festive : « Oh, très bien, il y a un appareil photo : commençons la torture pour que la photographie puisse saisir et commémorer notre acte ! » Si c'est le cas, alors la photographie est déjà à l'œuvre en provoquant, en cadrant et en orchestrant l'acte, alors même qu'elle le saisit au moment de son accomplissement.

La tâche consiste, en un sens, à comprendre l'opération d'une norme qui circonscrit une réalité à l'œuvre à travers l'action du cadre lui-même ; il nous reste à comprendre ce cadre, ces cadres, d'où ils proviennent et quel type d'action ils réalisent. Étant donné qu'il y a plus d'un photographe et que leur motivation ne peut être discernée clairement à partir des photos disponibles, nous en sommes réduits à lire la scène autrement. On peut dire avec quelque certitude que le photographe saisit ou enregistre l'événement, mais cela ne fait que soulever la question du public impliqué. Il se peut qu'il ou elle enregistre l'événement dans le but de rejouer ces images pour ceux qui perpètrent la torture, pour qu'ils puissent jouir du reflet de leurs actions renvoyé par l'appareil digital et diffuser plus rapidement leur œuvre particulière. Les photos peuvent aussi être comprises comme une sorte de preuve témoignant de ce qu'une juste punition a été administrée. L'action de prendre une photo n'est ni toujours antérieure ni toujours postérieure à l'événement. La photographie est une espèce de promesse que l'événement continuera, elle est cette continuation même, ce qui produit une équivoque quant à la temporalité de l'événement : ces actions se sont-elles produites

alors ? Continuent-elles à se produire ? La photographie prolonge-t-elle l'événement dans le futur ?

Il semble que le fait de photographier la scène soit une manière d'y contribuer, de lui donner un reflet et de la documenter tout en lui donnant un certain statut historique. La photographie ou même le photographe contribuent-ils à la scène ? Agissent-ils, interviennent-ils sur elle ? La photographie est en rapport avec l'intervention, mais c'est une chose de photographier et c'en est une autre chose d'intervenir. Il y a des photos de corps liés ensemble, d'individus tués, de fellations forcées, de dégradations déshumanisantes, et ces photos ont été prises sans entraves. Le champ de vision est libre. On ne voit personne s'interposer entre l'appareil et la scène saisie. Personne ne menotte le photographe ni ne le jette en prison pour avoir pris part à un crime. C'est de la torture en plein jour, devant l'appareil, voire pour lui. L'action est centrée, les tortionnaires se tournent régulièrement vers l'appareil pour s'assurer que leurs propres visages sont visibles, alors même que les visages des hommes torturés sont le plus souvent dissimulés. L'appareil lui-même n'est ni muselé ni entravé et occupe en la marquant la zone de sécurité qui entoure et soutient les persécuteurs dans la scène. On ignore dans quelle mesure ces tortures ont été consciemment exécutées pour l'appareil, comme pour montrer de quoi les États-Unis étaient capables, comme un signe de leur triomphalisme militaire, de leur capacité à accomplir une complète dégradation de l'ennemi supposé, dans un suprême effort pour remporter le choc des civilisations et assujettir les prétendus barbares à notre mission civilisatrice qui, comme on peut le voir, s'est si magnifiquement débarrassée de sa propre barbarie. Mais, dans la mesure où la photographie transmet potentiellement la scène aux journaux et aux médias, la torture est, en un sens, *pour* l'appareil ; d'emblée, elle est destinée à être communiquée. Sa propre perspective est laissée en évidence, et le ou la photographe sont présents à travers les sourires que leur offre le tortionnaire comme pour dire : « Merci de prendre ma photo, d'immortaliser mon triomphe. » La question se pose alors de savoir si les photographies étaient montrées à ceux qui risquaient

encore d'être torturés, en guise d'avertissement et de menace. Il ne fait pas de doute qu'elles étaient utilisées comme moyen de pression sur ceux qui y figuraient, avec la menace que leurs familles verraient leur humiliation et leur honte, particulièrement leur honte sexuelle.

La photographie montre ; elle a une fonction représentative et référentielle. Mais, une fois que l'on a dit cela, il reste encore au moins deux questions. La première est en rapport avec ce que fait la fonction référentielle : outre le fait de renvoyer à quelque chose, quelles sont ses autres fonctions ? Quels autres effets produit-elle ? La seconde question, que j'aborde plus loin, est en rapport avec la portée de ce qui est représenté. Si la photo représente la réalité, quelle est la réalité qui est représentée et comment le cadre circonscrit-il dans ce cas ce qui sera appelé réalité ?

S'il nous faut identifier les crimes de guerre dans le cadre de la conduite de la guerre, alors l'« affaire de la guerre » (*the business of war*) est elle-même selon toute apparence autre chose que le crime de guerre (on ne peut, dans un tel cadre, parler du « crime de la guerre »). Mais qu'en est-il si les crimes de guerre ne sont rien d'autre qu'une mise en œuvre des normes mêmes qui servent à légitimer la guerre ? Les photos d'Abou Ghraïb sont référentielles, sans aucun doute, mais pouvons-nous expliquer en quoi les photos ne se contentent pas d'enregistrer des normes de guerre mais finissent aussi par constituer l'emblème visuel de la guerre en Irak ? Quand l'affaire de la guerre est sujette à l'omniprésence d'appareils photo en liberté, le temps et l'espace peuvent être captés et enregistrés au hasard, et l'avenir, tout comme les perspectives extérieures, finissent par devenir inhérents à la scène même. L'efficace de l'appareil opère malgré tout sur une autre trajectoire temporelle que la chronologie qu'il fixe.

L'archive visuelle circule. La fonction de datation de l'appareil peut spécifier précisément le moment où l'événement s'est produit, mais la circulabilité indéfinie de l'image permet à l'événement de continuer à se produire et, en effet, grâce à ces images, l'événement n'a pas cessé de se produire.

Il était difficile de comprendre cette prolifération d'images, mais elle semblait coïncider avec une prolifération d'actes, une frénésie photographique. Ce n'est pas seulement qu'un certain plaisir est impliqué dans les scènes de torture, chose qu'il nous faut prendre en considération, c'est aussi qu'il y a un plaisir, ou peut-être une compulsion, dans l'acte de prendre la photographie même. Sinon, pourquoi y en aurait-il autant ? Joanna Bourke, historienne au Birkbeck College et auteure d'un livre sur l'histoire du viol, a fait paraître dans le *Guardian* du 7 mai 2003 un article intitulé « La torture comme pornographie[63] ». Elle utilise le terme « pornographie » comme catégorie explicative chargée de rendre compte du rôle de l'appareil photo comme acteur dans la scène. Elle écrit, habilement, que l'on ressent une certaine exultation chez le photographe. Bien qu'il n'y ait pas d'image de celui-ci, elle tire sa conclusion de l'observation des photographies, de leur quantité et des circonstances qui ont présidé à leur prise :

> Les personnes qui prennent les photographies exultent devant les parties génitales de leurs victimes. Il n'y a pas de confusion morale ici : les photographes ne semblent pas même conscients d'être en train d'enregistrer un crime de guerre. Rien ne suggère qu'ils sont en train de documenter quelque chose de particulièrement louche au point de vue moral. Quant à la personne qui est derrière l'appareil, elle est protégée du blâme par l'esthétique de la pornographie[64].

Eh bien, je suis peut-être bizarre mais, selon moi, n'en déplaise à Bourke, le problème de ces photos n'est pas qu'une personne exulte devant les parties génitales d'une autre. Supposons qu'il nous arrive à tous de faire cela à l'occasion et qu'il n'y ait rien de particulier à objecter à cela, voire que ce soit exactement ce qu'il faut pour passer un bon moment. Ce à quoi on peut certainement objecter en revanche, c'est le recours à la coercition et l'exploitation des actes sexuels afin d'humilier et de rabaisser un autre être humain. Cette distinction est évidemment cruciale étant donné que la première objection voit un problème dans le caractère sexuel de cet échange, tandis que la seconde le voit dans la nature coercitive des actes sexuels. Cette équivoque s'est trouvée aggravée lorsque le président Bush sortit des chambres du Sénat après avoir visionné certaines de

ces images. Interrogé sur sa réaction, il répondit : « C'est dégoûtant », réplique qui n'indique pas s'il parle des actes homosexuels de sodomie et de fellation ou des conditions et des effets physiquement coercitifs et psychologiquement dégradants de la torture elle-même[65]. En effet, si ce sont les actes homosexuels qu'il trouve « dégoûtants », alors il est clair qu'il passe à côté de la question de la torture tout en permettant à sa répulsion et son moralisme sexuels de prendre le pas sur l'objection éthique. Mais si c'est la torture qui est « dégoûtante », pourquoi employer ce mot plutôt que *mal*, ou *répréhensible*, ou *criminel* ? Le mot « dégoûtant » laisse l'équivoque intacte et maintient problématiquement noués deux thèmes : les actes homosexuels d'un côté, la torture physique et sexuelle de l'autre.

À maints égards, accuser ces photographies de pornographie, c'est, me semble-t-il, commettre le même genre d'erreur de catégorie. Les conjectures de Bourke sur la psychologie du photographe sont intéressantes et il y a incontestablement là un mélange de cruauté et de plaisir qu'il nous faut penser[66]. Mais comment faire pour dénouer la question ? Si nous voulons aborder de manière critique la question de la photographie et de la torture, ne faut-il pas nous demander pourquoi nous sommes si enclins à penser que ces dispositions affectives en sont les motivations opératoires ? Comment la conscience du photographe qu'il ou elle est en train d'enregistrer un crime de guerre apparaît-elle dans les termes de la photographie elle-même ? Une chose est d'affirmer qu'un aspect de ce qui est enregistré est du viol et de la torture, autre chose est de dire que les moyens de représentation sont pornographiques. Ce que je crains, c'est que le vieux glissement de la pornographie au viol ne ressurgisse sous une forme acritique. L'idée était que la pornographie motivait le viol ou y incitait, qu'elle était causalement liée au viol (ceux qui le voient finissent par le faire) et que ce qui a lieu au niveau du corps dans le viol se produit au niveau de la représentation dans la pornographie[67].

Rien ne semble indiquer que les photographies, au moment où elles sont prises, interviennent comme instrument d'enquête morale,

de divulgation politique ou d'investigation légale. Les soldats et le personnel de sécurité photographiés sont manifestement à l'aise avec l'appareil, ils jouent devant lui, et si j'ai pu suggérer qu'il pouvait y avoir un élément de triomphalisme, Bourke, elle, estime que les photographies fonctionnent comme des « souvenirs ». Elle soutient en outre que les mauvais traitements infligés sont joués pour l'appareil et cette thèse – que je partage provisoirement – la conduit à une conclusion avec laquelle je suis en désaccord. Son argument est que le mauvais traitement est exécuté *par* l'appareil, d'où elle conclut que les images sont pornographiques, produisant du plaisir à la vision de la souffrance pour le photographe et, je présume, pour le consommateur de ces images. Ce qui ressort de cet argument réfléchi, c'est la supposition que la pornographie se définit fondamentalement par un certain plaisir visuel pris à la vue de la souffrance et de la torture humaine et animale. Dans ce cas, si le plaisir est dans la vision et qu'il s'agit d'un plaisir pris à la souffrance montrée, la torture est alors l'effet de l'appareil et l'appareil – ou plutôt son regard pornographique – est la cause de la scène de souffrance elle-même. En fait, l'appareil devient le tortionnaire. Parfois, Bourke évoque les « auteurs des crimes qui figurent dans ces photographies » (*the perpetrators in these photographs*), mais à d'autres moments il semble que la photographie et le photographe soient les auteurs des crimes[68]. L'un et l'autre peuvent être vrais dans un sens significatif. Mais le problème éthique devient plus difficile quand, à la fin de son article provocateur, elle écrit que « ces images pornographiques ont mis à nu le peu de force qu'il restait dans la rhétorique humanitaire portant sur la guerre[69] ». Je suppose qu'elle veut dire que les images démentent les justifications humanitaires de la guerre. Cela peut être vrai dans une certaine mesure, mais elle ne dit pas exactement en quoi c'est vrai. Ici, il semble que le problème ne soit pas ce que montrent les images – torture, viol, humiliation, meurtre – mais la prétendue pornographie de l'image elle-même, la pornographie étant définie comme le plaisir pris à voir la dégradation humaine, et l'érotisation de cette dégradation.

Définir ainsi la pornographie revient à vider ces photographies de la brutalité spécifique des scènes impliquées. Il y a des exemples de femmes torturant des hommes, d'hommes et de femmes forçant des femmes irakiennes musulmanes à dénuder leurs seins et des hommes irakiens musulmans à exécuter des actes homosexuels ou à se masturber. Le tortionnaire sait que cela suscitera de la honte chez le torturé ; la photographie accroît la honte, réfléchit l'acte pour celui qui est forcé à le faire ; elle menace de faire circuler l'acte comme savoir public et donc comme honte publique. D'un côté, il apparaît que les soldats américains tirent parti de l'interdiction musulmane de la nudité, de l'homosexualité et de la masturbation pour détruire le tissu culturel qui maintient l'intégrité de ces gens. D'un autre côté, les soldats ont leurs propres sentiments de honte et de peur érotiques, mêlés à l'agressivité de manière très caractéristique. Pourquoi, par exemple, pendant la première et la seconde guerre du Golfe, des missiles envoyés en Irak portaient-ils l'inscription « dans le cul » (« *up your ass* »), écrite par des soldats américains ? Dans ce scénario où le fait de bombarder, de mutiler et de tuer des Irakiens est figuré par la sodomie, il s'agit d'infliger la honte supposée de la sodomie à ceux qui sont bombardés. Mais qu'est-ce que cela dit, incidemment, de ceux qui bombardent, qui « éjaculent » ces missiles ? Après tout, il faut être deux pour exécuter un acte de sodomie, ce qui suggère que les soldats tiennent à se donner la position active dans la scène fantasmée de la pénétration, position qui, pour être « dessus », n'en est pas moins homosexuelle. Le fait que cet acte soit figuré comme meurtre suggère toutefois qu'il est entièrement pris dans un circuit agressif qui exploite la honte de la sexualité dont il convertit le plaisir en une forme crûment sadique. Le fait que les gardiens de prison prolongent ce fantasme en forçant leurs prisonniers à des actes de sodomie suggère que l'homosexualité est mise en équivalence avec la destruction de la personnalité, alors même qu'il est clair dans ces cas que c'est la torture qui est responsable de cette destruction. Paradoxalement, cette situation peut faire fonctionner le tabou islamique contre les actes homosexuels en parfaite coïncidence avec l'homophobie qui règne dans l'armée états-unienne. La scène de torture qui comprend des

actes homosexuels forcés et cherche à anéantir la personnalité par cette coercition présuppose que, pour le tortionnaire comme pour le torturé, l'homosexualité représente la destruction de l'être. Le fait de forcer à des actes homosexuels semble alors signifier l'imposition violente de cette destruction. Le problème est évidemment que les soldats américains cherchent à extérioriser cette vérité en obligeant d'autres à exécuter ces actes, mais les témoins, les photographes et ceux qui orchestrent la scène de torture prennent tous part à ce plaisir qu'ils exhibent tout en le dégradant, alors même qu'ils exigent de voir et de revoir encore et encore cette séquence qu'ils ont mise en scène par la force. En outre, tout en rabaissant la sexualité, le tortionnaire ne peut agir qu'en s'impliquant dans une version de l'homosexualité où le tortionnaire occupe le « dessus », celui qui ne fait que pénétrer et qui exige par coercition que la pénétrabilité soit située sur le corps du torturé. En fait, la pénétration forcée est une manière d'« assigner » de manière permanente la pénétrabilité ailleurs.

Bourke a manifestement raison de dire que ce type de plaisir est à l'œuvre dans ces photographies et dans les scènes qu'elles montrent, mais c'est une erreur que de tenir à en rejeter le blâme sur le caractère « pornographique » de ces photos. Après tout, l'un des aspects de ce qui doit être expliqué est l'excitation provoquée par la photo, la prolifération de ce type d'imagerie, la relation entre les actes montrés et les moyens par lesquels ils le sont. Il semble bien y avoir de la frénésie et de l'excitation, mais il y a sans aucun doute aussi une sexualisation de l'acte de voir et de photographier qui se distingue de la sexualisation de la scène montrée, tout en fonctionnant de pair avec elle. Le problème n'est pas cependant la pratique d'une vision érotisée (*eroticized seeing*), mais l'indifférence morale du photographe associée à son investissement dans la poursuite et la répétition de la scène comme icône visuelle. Il ne s'agit pas cependant de dire que la technologie de l'appareil photo, la digitalisation ou le regard pornographique sont en définitive à blâmer pour ces actes. Il se peut que la torture ait été incitée par la présence de l'appareil, il se peut qu'elle se prolonge par anticipation

de l'appareil, mais cela n'établit pas l'appareil ni la « pornographie » comme sa cause. Il existe après tout de nombreuses versions non violentes de pornographie, ainsi que divers genres qui sont au mieux de la « guimauve » (« *vanilla* ») et dont le pire crime pourrait bien être de ne pas proposer de trame novatrice.

Tout cela soulève une question importante quant à la relation qui existe entre l'appareil et la sensibilité éthique (*ethical responsiveness*). Il paraît évident que ces images ont circulé, qu'elles ont été consommées, ont suscité du plaisir et ont été communiquées sans susciter aucune indignation morale. Comment cette espèce de banalisation du mal s'est-elle produite et pourquoi ces photos n'ont-elles pas alerté, ou alors trop tard, ou n'ont alerté que des gens extérieurs aux scénarios de la guerre et de l'incarcération ? Voilà des questions assurément cruciales. On pourrait s'attendre à ce que telle photo éveille immédiatement l'attention sur l'abominable souffrance humaine qui y est montrée, et pourtant elle n'agit pas de cette manière magiquement morale. De même, la photographie est autre chose que le tortionnaire, même si elle fonctionne comme une incitation à la brutalité. Ces photos ont agi de diverses manières : comme incitation à la brutalité dans la prison même, comme menace d'humiliation pour les prisonniers, comme chronique d'un crime de guerre, comme témoignage du caractère radicalement inacceptable de la torture et comme œuvre documentaire d'archive disponible sur Internet et exposée dans des musées aux États-Unis, ainsi que des galeries et des espaces publics en de nombreux endroits[70]. Il est clair que les photos se sont éloignées de leur scène d'origine, ont quitté les mains du photographe, se sont éventuellement retournées contre lui, peut-être même ont-elles triomphé de son plaisir. Cela a fait émerger un autre regard, différent de celui qui demandait la répétition de ces scènes. Il nous faut donc probablement admettre que la photographie ne torture ni ne rédime, mais qu'elle peut être instrumentalisée dans des directions radicalement différentes, en fonction de son cadrage par le discours et selon les formes que prend son exposition médiatique.

L'une des réalités qui apparaissent dans ces photos est que des règles ont été ignorées ou transgressées. Les photographies fonctionnent alors en partie comme une manière d'enregistrer une certaine illégalité. Que signifie le fait que les règles, quelles qu'elles soient, qui ont servi à élaborer les principes de conduite à Abou Ghraïb avaient été initialement développées pour Guantanamo ? À Guantanamo, les États-Unis prétendaient ne pas être liés par les conventions de Genève ; pour ce qui est des prisonniers irakiens en Irak, il est clair que les États-Unis n'ont tenu aucun compte des critères définis par ces conventions, auxquelles était en principe soumis le traitement de ces prisonniers. Le geste légal par lequel les États-Unis ont prétendu que les prisonniers du camp Delta n'avaient pas titre à être protégés par les conventions de Genève présuppose que ces prisonniers sont moins qu'humains. Ils sont considérés comme des ennemis de l'État, mais non conceptualisables dans les termes des normes civilisationnelles et raciales qui constituent l'humain. Dans ce sens, leur statut de moins qu'humains n'est pas seulement présupposé par la torture, mais réinstauré par elle. Et là, il nous faut voir – comme nous en avertit Adorno – que la violence qui s'exerce au nom de la civilisation en révèle la barbarie, alors même qu'elle « justifie » sa propre violence en présumant la sous-humanité barbare de l'autre, contre qui est exercée cette violence[71].

La critique du cadre se heurte évidemment au problème que constitue le fait que le spectateur présumé se trouve « hors » du cadre, « ici », dans un contexte de premier monde, tandis que ceux qui sont montrés restent dépourvus de nom et inconnus. À cet égard, la critique que je poursuis reste de ce côté de la division visuelle, proposant une critique de la consommation visuelle du premier monde du point de vue de ce premier monde, ou une éthique et une politique du premier monde qui réclameraient une réponse indignée et informée de ceux dont le gouvernement perpétue ou permet de telles tortures. Et le problème se complique du fait que la publication de l'ensemble photographique le plus large (plus de mille) par *Salon* en février et mars 2006 s'est trouvée contrainte par le droit international de protéger l'intimité des personnes victimes de crimes

de guerre. Il se peut tout à fait que les matériaux reçus et publiés par *Salon* soient les mêmes que ceux qui ont été l'enjeu de batailles judiciaires avec le département de la Défense, mais même si certaines images sont manquantes, le nombre reste considérable. Les dossiers qui ont été l'objet de « fuites » au Commandement des enquêtes criminelles de l'armée américaine comprenaient 1 325 images et 93 vidéos, ce qui ne représente évidemment pas le total des tortures. La journaliste Joan Walsh a remarqué en 2006 que « cet ensemble d'images d'Abou Ghraïb n'est qu'un instantané de la tactique systématique utilisée par les États-Unis en plus de quatre ans de guerre mondiale contre le terrorisme[72] ».

Salon a enquêté sur les « légendes » ajoutées par l'armée américaine pour identifier les différentes scènes de torture à Abou Ghraïb. Elles comprenaient, semble-t-il, des noms mal orthographiés ainsi que des restitutions imprécises des lieux et des moments, qu'il a fallu reconstituer. La « réalité » des événements n'était pas immédiatement manifeste à partir des images seules et la « chronologie » a dû être reconstituée rétrospectivement pour comprendre l'évolution et le caractère systématique de la torture elle-même. La question de la reconstitution ou même de la restitution de l'« humanité » des victimes est d'autant plus difficile que les visages, quand ils n'étaient pas déjà recouverts dans le cadre de la procédure de torture, avaient dû être délibérément occultés pour protéger l'intimité des victimes. Nous sommes donc face à des photos de personnes qui sont pour la plupart dépourvues de visages et de noms. Peut-on dire malgré tout que le visage occulté et le nom absent fonctionnent comme la trace visuelle – même si c'est une lacune dans le champ du visible – de la marque même de l'humanité ? Une marque, autrement dit, qui n'est pas enregistrée par une norme, mais par les fragments qui font suite à une abrogation du normativement humain. En d'autres termes, les humains qui ont été torturés ne se conforment pas facilement à une identité visuelle corporelle ou socialement reconnaissable ; leur oblitération, leur effacement deviennent le signe permanent de leur souffrance et de leur humanité[73].

Il ne s'agit pas de substituer une série de normes idéalisées de la compréhension de l'« humain » à une autre, mais de saisir les exemples où la norme détruit son occurrence, où la vie humaine – une animalité humaine – excède et résiste à la norme de l'humain. Quand nous parlons d'« humanité » dans un tel contexte, nous renvoyons à ce double ou à cette trace de ce qui est humain, qui perturbe la norme de l'humain ou au contraire cherche à échapper à sa violence. Quand l'« humain » cherche à ordonner ses occurrences (*order its instances*), il surgit une certaine incommensurabilité entre la norme et la vie qu'elle cherche à organiser. Peut-on nommer cet écart, et faut-il le faire ? N'est-ce pas la scène même où une vie est appréhendée sans être encore ordonnée par les normes de reconnaissance ?

Les noms des victimes ne sont pas inclus dans les légendes, mais les noms des tortionnaires le sont. Déplorons-nous l'absence de noms ? Oui et non. Nous avons et n'avons pas à les connaître. On peut penser que nos normes d'humanisation nécessitent le nom et le visage, mais peut-être est-ce précisément à travers ou en tant que ce qui l'occulte que le « visage » agit sur nous, dans et par les moyens par lesquels il est par conséquent dissimulé. Dans ce sens, nous n'avons pas à connaître le visage et le nom, et affirmer cette limite cognitive est une manière d'affirmer l'humanité qui a échappé au contrôle visuel de la photographie. Exposer davantage la victime, ce serait répéter le crime, de sorte que la tâche semble être de documenter entièrement les actes du bourreau ainsi que de ceux qui ont exposé, diffusé et publié le scandale – mais sans intensifier l'« exposition » de la victime, que ce soit par des moyens visuels ou discursifs.

Quand les photos furent montrées à l'International Center for Photography (New York) dans le cadre d'une exposition réalisée par Brian Wallis, les noms des photographes ne furent pas cités ; le furent en revanche les agences de presse qui avaient les premières accepté de les publier. Il importe de noter que c'est la publication de ces photos qui en a fait un objet d'examen dans le domaine public. Le photographe n'est pas crédité pour cela ; en fait, le photographe, bien

que non photographié lui-même, reste partie prenante de la scène publiée, qui expose ainsi son évidente complicité. Dans ce sens, l'exposition des photographies avec des légendes et des commentaires sur l'histoire de leur publication et de leur réception devient un moyen de mettre en évidence et de contrarier le circuit fermé de l'échange triomphant et sadique qui formait la scène initiale de la photographie elle-même. Cette scène devient à présent l'objet, et nous ne sommes pas tant dirigés par le cadre que vers lui, avec une capacité critique renouvelée.

Si nous sommes choqués à la vision de ces photographies, ce n'est pas ce choc qui nous informe en définitive. Dans le dernier chapitre de *Devant la douleur des autres*, Sontag cherche à revenir sur son ancienne critique de la photographie. Dans un appel émotif, presque exaspéré, qui semble assez différent du rationalisme mesuré qui est habituellement le sien, Sontag remarque : « Laissons les images atroces nous hanter[74] ! » Alors qu'auparavant elle limitait le pouvoir de la photographie au simple fait de nous imprimer ses effets de hantise (alors que le récit a le pouvoir de nous faire comprendre), il semble à présent que quelque compréhension puisse être tirée de cette hantise même. Nous voyons la photographie et ne pouvons nous libérer de l'image qui nous est transitivement communiquée. Cela nous rapproche d'une compréhension de la fragilité et de la mortalité de la vie humaine, des enjeux de la mort sur la scène politique. Cela, apparemment, elle le savait déjà dans *De la photographie*, où elle écrivait : « Les photographies proclament l'innocence, la vulnérabilité d'existences en route vers leur propre destruction, et ce lien entre la photographie et la mort hante toute la photo de portrait[75]. »

Peut-être, écrivant cela, Sontag est-elle influencée par Roland Barthes qui affirmait, dans *La Chambre claire*, que l'image photographique possède une capacité particulière de projeter un visage, une vie, dans le temps du futur antérieur[76]. La photographie relaie moins le moment présent que la perspective, le *pathos* d'un temps où « ceci aura été ». La photographie opère comme une chronique visuelle : elle « ne dit pas (forcément) *ce qui n'est plus*,

mais seulement et à coup sûr, *ce qui a été*[77] ». Mais tout portrait photographique parle au moins selon deux modes temporels, à la fois comme une chronique de ce qui a été et comme une certitude protensive de ce qui aura été. Dans un passage célèbre, Barthes écrit sur ce que nous dit la photographie de Lewis Payne en prison, attendant la pendaison : « [...] *Il va mourir*. Je lis en même temps : *cela sera* et *cela a été* ; j'observe avec horreur un futur antérieur dont la mort est l'enjeu. En me donnant le passé absolu de la pose (aoriste), la photographie me dit la mort au futur[78]. » Mais cette qualité n'est pas réservée à ceux qui sont manifestement condamnés à mort par des tribunaux, ni même à ceux qui sont déjà morts, étant donné que pour Barthes « toute photographie est cette catastrophe » installant et sollicitant une perspective quant à l'absolu passé de la vie[79].

Dans quelles conditions cette qualité du « passé absolu » s'oppose-t-elle aux forces de la mélancolie et ouvre-t-elle une forme plus explicite de deuil ? Cette qualité du « passé absolu » qui est conférée à un être vivant dont la vie n'est pas passée, est-ce précisément la possibilité du deuil ? Confirmer qu'une vie a été, même à l'intérieur de la vie elle-même, c'est souligner que cette vie est une vie qui peut être pleurée. Dans ce sens, par sa relation au futur antérieur, la photographie instaure la possibilité du deuil. On peut raisonnablement se demander si cette manière de voir n'est pas liée à l'impératif de Sontag : « Laissons les images atroces nous hanter[80] ! » Son impératif suggère qu'il y a des conditions dans lesquelles on peut refuser d'être hanté ou bien où la hantise ne peut nous atteindre. Si nous ne sommes pas hantés, il n'y a pas de perte, il n'y a pas de vie qui ait été perdue. Mais si nous sommes bouleversés ou « hantés » par une photographie, c'est parce que cette photographie agit sur nous en partie en nous faisant revivre la vie qu'elle documente ; elle établit par avance le temps où cette perte sera reconnue comme telle. La photographie est ainsi liée par son « temps » à la possibilité du deuil d'une vie, anticipant et réalisant cette possibilité. Ainsi, on peut être hanté d'avance par la souffrance ou par la mort d'autrui. Ou on peut être hanté après coup, quand le

contrôle du deuil est perdu. La photographie n'opère pas seulement, pas uniquement sur un registre affectif, mais elle institue aussi un certain mode de reconnaissance. Elle « argumente » en faveur de la possibilité du deuil d'une vie : son *pathos* est à la fois affectif et interprétatif. Si on peut être hanté, alors on peut reconnaître qu'il y a eu une perte et donc qu'il y a eu une vie : c'est un moment initial de connaissance, une appréhension mais aussi un jugement potentiel, et cela nécessite de concevoir la possibilité du deuil comme précondition de la vie, une précondition découverte rétrospectivement à travers la temporalité instituée par la photographie elle-même. « Quelqu'un aura vécu » est énoncé au présent, mais renvoie à un temps et à une perte à venir. L'anticipation du passé sous-tend ainsi la capacité distinctive de la photographie à établir la possibilité du deuil comme une précondition d'une vie humaine connaissable – être hanté, c'est précisément appréhender cette vie avant de la connaître précisément.

Sontag elle-même a des prétentions moins ambitieuses. Elle écrit que la photographie peut « nous inviter à prêter attention, à réfléchir [...], à examiner les rationalisations par lesquelles les pouvoirs établis justifient la souffrance massive[81] ». À mon sens, c'est exactement ce que faisait l'exposition des photos d'Abou Ghraïb organisée à l'International Center for Photography. Mais ce qui me paraît le plus intéressant, à propos de l'indignation et de l'exaspération croissantes exprimée par Sontag dans ses écrits sur le 11 Septembre et dans son article « Devant la torture des autres », c'est que cette indignation et cette exaspération continuaient à s'adresser à la photographie, non seulement parce que celle-ci lui faisait ressentir l'indignation, mais aussi parce qu'elle échouait à lui indiquer comment transformer cet affect en action politiquement efficace. Sontag reconnaît avoir par le passé dénoncé la photographie sur un mode moraliste, précisément parce qu'elle déclenche la colère sans l'orienter, aiguillonnant ainsi nos sentiments moraux tout en confirmant notre paralysie politique. Et cette frustration même la frustre, ayant tout d'une préoccupation coupablement narcissique de ce que l'on peut faire en tant

qu'intellectuelle du premier monde, et échouant ainsi encore une fois à s'occuper de la douleur des autres. Au terme de cette réflexion, une œuvre exposée de Jeff Wall permet à Sontag de formuler ce problème de la réponse à la souffrance d'autrui et implique ainsi, du moins peut-on le conjecturer, une certaine manière de consolider le monde du musée comme étant celui au sein duquel elle a le plus de chances de trouver l'espace de la réflexion et de la délibération. C'est alors que nous la voyons se détourner à la fois de la photographie et des exigences politiques de la guerre pour se tourner vers l'exposition muséale, qui lui donne le temps et l'espace nécessaires au genre de pensée et d'écriture auquel elle attache tant de prix. Elle confirme sa position d'intellectuelle tout en nous montrant comment cette œuvre pourrait nous aider à réfléchir plus attentivement à la guerre. Dans ce contexte, Sontag demande si les torturés peuvent regarder en arrière, s'ils le font et ce qu'ils voient quand ils nous regardent. On lui a reproché d'avoir dit que les photographies d'Abou Ghraïb étaient des photos de « nous », et certains critiques ont suggéré qu'il s'agissait là une nouvelle fois d'une sorte de préoccupation de soi-même qui, paradoxalement et douloureusement, se substituait à une réflexion sur la douleur des autres. Mais ce qu'elle demandait, c'était « si la nature de la politique menée par cette administration et les échelons hiérarchiques chargés de la mettre en œuvre rendent de tels actes probables [...]. Considérées de ce point de vue, les photos nous renvoient bien notre image[82] ».

Peut-être voulait-elle dire que, en voyant les photos, nous nous voyons nous-mêmes en train de voir, que nous sommes ces photographes dans la mesure où nous partageons les normes qui dispensent les cadres suivant lesquels les vies deviennent indigentes et abjectes, et sont parfois évidemment battues à mort. Dans la vision de Sontag, les morts se désintéressent profondément de nous – ils ne cherchent pas notre regard. Cette rebuffade adressée au consumérisme visuel par la tête recouverte d'un sac, par le regard détourné, par les yeux vitreux, cette indifférence pour nous réalise une autocritique du rôle de la photographie au sein de la consommation médiatique. Nous pourrions vouloir voir, mais la

photographie nous dit clairement que les morts ne se soucient guère de savoir si nous voyons ou pas. Pour Sontag, la force éthique de la photographie est de renvoyer ainsi l'image en miroir du narcissisme définitif de notre désir de voir, et de refuser de satisfaire cette demande narcissique.

Peut-être a-t-elle raison, mais peut-être notre incapacité à voir ce que nous voyons est-elle également l'affaire de la critique. Apprendre à voir le cadre qui nous rend aveugles à ce que nous voyons, voilà qui n'est pas simple. Et si la culture visuelle a un rôle critique à remplir en temps de guerre, c'est précisément celui de thématiser le cadre forcé, ce cadre qui conduit la norme déshumanisante, qui restreint le champ du perceptible et même de ce qui peut être. S'il est vrai que la restriction est nécessaire à toute mise au point et qu'il n'y a pas de vision sans sélection, la restriction avec laquelle on nous demande de vivre impose des contraintes sur ce qui peut être entendu, lu, vu, senti et su, et œuvre ainsi à saper à la fois une compréhension par le sensible (*sensate*) de la guerre et les conditions d'une opposition du sensible (*sensate*) à la guerre. Ce « ne pas voir » au cœur du voir, qui est la condition du voir, est devenu la norme visuelle, une norme qui a été une norme nationale, conduite par le cadre photographique jusque dans la scène de la torture. Dans ce cas, la circulation de l'image hors de la scène de sa production a rompu le mécanisme de déni, laissant sur son passage chagrin et indignation.

3. LA POLITIQUE SEXUELLE, LA TORTURE ET LE TEMPS LAÏQUE

Prétendre examiner la politique sexuelle telle qu'elle a cours ces temps-ci, c'est d'emblée soulever un problème, puisqu'il semble évident que l'on ne peut faire référence à « ce temps » sans savoir ni de quel temps on veut parler, ni où il a lieu, ni pour qui un consensus pourrait commencer à s'établir sur la question du temps dont il s'agit. Si le problème ne tient pas seulement à des divergences d'interprétations sur l'heure qu'il est (*on what time it is*), il semble d'emblée qu'il y ait plus d'un seul temps à l'œuvre dans ce temps, ce qui risque de contrarier tous les efforts que je pourrais faire pour traiter de ces questions. Il peut paraître étrange d'ouvrir par une réflexion sur le temps un propos sur la politique sexuelle et, plus largement, sur la politique culturelle. Mais je voudrais suggérer que le cadrage des débats sur la politique sexuelle est d'emblée imprégné par le problème du temps, et plus particulièrement par celui du progrès, ainsi que par certaines idées sur le sens que peut avoir le déploiement d'un avenir de liberté dans le temps. Qu'il n'y ait pas un temps unique, que la question de ce qu'est le temps nous divise d'emblée, voilà qui est en rapport avec la question de savoir quelles histoires[83] se sont révélées formatrices, avec la manière dont elles s'entrecroisent – ou pas – avec d'autres histoires, et ainsi avec la question de l'organisation spatiale de la temporalité.

Je ne prône pas de retour à une version holistique de la différence culturelle, en d'autres termes je ne prétends pas que les cultures doivent être considérées comme des unités discontinues et identiques à elles-mêmes, monolithiques et distinctes. Au contraire, je suis opposée à tout retour de ce type. Le problème n'est pas l'existence de différentes cultures qui seraient en guerre entre elles, ou de différentes modalités du temps conçues comme autosuffisantes, s'articulant dans des lieux culturels distinctifs ou

entrant confusément et brutalement en contact entre elles. Cela pourrait évidemment être une description valable à un certain niveau, mais cela reviendrait à passer à côté d'un point important, à savoir que les conceptions hégémoniques du progrès se définissent par opposition à une temporalité prémoderne qu'elles produisent aux fins de leur propre autolégitimation. Politiquement, les questions : « En quel temps vivons-nous ? », « Sommes-nous tous dans le même temps ? » et surtout « Qui a atteint, qui n'a pas atteint la modernité ? » sont toujours soulevées à partir de contestations politiques majeures. Ces questions ne peuvent trouver de réponse par le simple recours à un multiculturalisme.

Mon avis est que la politique sexuelle, bien loin d'opérer à la marge de cette contestation, est en son centre et que, bien souvent, les prétentions à des libertés sexuelles nouvelles ou plus radicales se voient précisément appropriées par le point de vue – habituellement énoncé de l'intérieur du pouvoir d'État – qui tenterait de définir l'Europe et la sphère de la modernité comme le site privilégié où peut avoir lieu, et a lieu en effet, le radicalisme sexuel. Souvent, quoique pas toujours, on affirme alors qu'un tel site privilégié de liberté radicale doit être protégé d'orthodoxies censément associées aux communautés immigrées. Je laisserai cette affirmation de côté pour l'instant, étant donné qu'elle emporte avec elle quantité de présupposés qui seront étudiés plus loin. Mais il convient de garder à l'esprit que cette formulation suspecte est régulièrement émise par un discours étatique qui cherche à produire des distinctions conceptuelles entre minorités sexuelles et communautés immigrées, suivant une trajectoire temporelle qui ferait de l'Europe et de ses appareils d'État l'incarnation tout à la fois de la liberté et de la modernité.

De mon point de vue, le problème n'est pas qu'il y aurait différentes temporalités en différents lieux culturels – de sorte que nous n'aurions qu'à élargir nos cadres culturels pour accroître notre complexité et notre capacité internes. Cette forme de pluralisme commence par admettre un cadrage séparé et holistique de chacune de ces prétendues « communautés », pour ensuite poser une

question artificielle sur la manière de surmonter les tensions entre elles. Le problème est plutôt que certaines conceptions de l'espace géopolitique pertinent – y compris l'enfermement spatial des communautés minoritaires – sont circonscrites par cette fable d'une modernité progressiste ; certaines conceptions de ce que « ce temps » peut et doit être sont construites, de manière similaire, par circonscription du « où » cela se passe. Je dois préciser que je ne m'oppose pas à toutes les idées d'« avancée » et que je ne suis certainement pas contre toutes les versions du « progrès ». Mais je suis profondément influencée, sinon bouleversée, par la frappante manière qu'a eue Walter Benjamin de repenser le progrès et le temps du « maintenant », et c'est un aspect de la contribution que je voudrais apporter à la réflexion sur la politique sexuelle. Je veux dire : une réflexion sur la politique sexuelle qui a lieu *maintenant*, et c'est bien sûr le cas, mais peut-être ma thèse est-elle simplement qu'il ne peut y avoir de réflexion sur la politique sexuelle sans réflexion critique sur le temps du maintenant. Je soutiendrai donc que penser ainsi le problème de la temporalité et de la politique ouvre une approche de la différence culturelle qui esquive les revendications à la fois du pluralisme et de l'intersectionnalité.

Il ne s'agit pas seulement de nous méfier des présupposés temporels et spatiaux de certains de nos récits progressistes qui informent des optimismes politiques repliés sur eux-mêmes, sinon structurellement racistes, de types divers. Il s'agit plutôt de montrer que notre compréhension de ce qui se passe « maintenant » se lie à une certaine restriction géopolitique de la manière dont on imagine les frontières pertinentes du monde, voire à un refus de comprendre ce qui arrive à notre idée du temps si l'on considère le problème de la frontière comme central à toute compréhension de la vie politique contemporaine (ce qui traverse la frontière ou pas, les moyens et les mécanismes de ce passage ou de cette impasse). La carte contemporaine de la politique sexuelle est traversée, dirais-je, par des désaccords et des antagonismes qui définissent le temps de la politique sexuelle comme une constellation querelleuse. La fable du

progrès n'est que l'un des éléments de cette constellation, et elle a de bonnes raisons d'être entrée en crise[84].

Je m'intéresse à la manière dont certaines conceptions laïques de l'histoire et de ce qu'on entend, en politique contemporaine, par une position « progressiste » reposent sur une conception de la liberté comprise comme apparaissant dans le temps et temporellement progressive dans sa structure[85]. Ce lien entre liberté et progrès temporel est souvent ce à quoi se réfèrent les experts et les représentants de la politique publique lorsqu'ils emploient des notions comme « modernité » ou même « laïcité ». Je n'insinue pas que ce soit là tout ce qu'ils veulent dire, mais je tiens à souligner qu'une certaine conception de la liberté est invoquée précisément comme raisonnement à l'appui de, et comme instrument pour, certaines pratiques de coercition, ce qui place dans un sérieux pétrin celles et ceux d'entre nous qui se considèrent d'ordinaire comme défendant une politique sexuelle progressiste.

Dans ce contexte, je voudrais attirer l'attention sur certains domaines du débat politique où la politique sexuelle se trouve compromise avec des pratiques anti-islamiques, ce qui suggère que certaines idées du progrès de la « liberté » induisent une division politique entre politique sexuelle progressiste et luttes contre le racisme et la discrimination religieuse. L'un des thèmes qui découlent d'une telle reconfiguration est qu'une certaine version et un certain déploiement de la notion de « liberté » peuvent servir d'instrument au fanatisme et à la coercition. Cela se produit de la manière la plus terrifiante quand les libertés sexuelles des femmes ou la liberté d'expression et d'association pour les personnes gays et lesbiennes sont invoquées pour lancer contre l'islam une offensive culturelle qui réaffirme la souveraineté et la violence états-uniennes. Nous faut-il repenser la liberté et son implication dans le récit du progrès ou devons-nous chercher à resituer la liberté en dehors de ces contraintes narratives ? Je ne cherche certes pas à abandonner la liberté comme norme, mais plutôt à m'interroger sur ses usages et à réfléchir à la manière dont elle doit être repensée si l'on veut pouvoir résister à son instrumentalisation coercitive dans le présent et lui

conférer un autre sens, qui puisse servir une politique démocratique radicale.

Aux Pays-Bas par exemple, les nouveaux candidats à l'immigration sont invités à regarder des photos de deux hommes s'embrassant et à dire si ces photos leur paraissent choquantes, si elles expriment les libertés personnelles et s'ils souhaitent eux-mêmes vivre dans une démocratie qui accorde de la valeur aux droits des gays à la libre expression[86]. Ceux qui promeuvent cette approche prétendent qu'accepter l'homosexualité revient à accepter la modernité. Un tel exemple montre comment la modernité est ainsi définie comme étant liée à la liberté sexuelle et comment la liberté sexuelle des gays en particulier est considérée comme exemplaire d'une position culturellement avancée par opposition à une position jugée prémoderne. Le gouvernement néerlandais semble avoir pris des dispositions spéciales pour une classe de personnes considérées comme modernes. Ces supposés modernes comprennent les groupes suivants, dispensés d'avoir à subir le test : ressortissants de l'Union européenne, demandeurs d'asile et travailleurs qualifiés gagnant plus de 45 000 euros par an, citoyens des États-Unis, d'Australie, de Nouvelle-Zélande, du Canada, du Japon et de la Suisse – où soit l'homophobie est introuvable, soit l'importation de niveaux de revenus impressionnants prend le pas sur les risques d'importation de l'homophobie[87].

Aux Pays-Bas, ce mouvement couvait bien sûr depuis un moment. L'identification de la politique gay à la modernité culturelle et politique était emblématisée dans la politique européenne par la figure de Pim Fortuyn, politicien gay et ouvertement antimusulman, qui fut assassiné par un écologiste radical à l'hiver 2002. Un conflit similaire connut un dénouement tout aussi spectaculaire avec les œuvres puis la mort de Theo van Gogh, qui finit par représenter, lui, non la liberté sexuelle mais les principes de la liberté politique et artistique. Il va de soi que je suis en faveur de ces libertés, mais j'ai à présent le sentiment de devoir aussi me demander si ces libertés pour lesquelles je me suis battue et continue à le faire ne sont pas instrumentalisées afin d'établir des bases culturelles spécifiques,

laïques dans un certain sens, et fonctionnant comme condition d'acceptabilité de l'immigrant. Dans ce qui suit, je vais expliquer plus avant ce que sont ces bases culturelles, comment elles agissent en tant que condition transcendantale en même temps qu'objectif téléologique et comment elles compliquent toute distinction simple entre le religieux et le laïque.

Dans l'exemple évoqué sont articulées un ensemble de normes culturelles considérées comme des conditions préalables à la citoyenneté. On pourrait admettre le point de vue selon lequel il existe toujours de telles normes, voire que la participation civique et culturelle pleine et entière pour quiconque, indépendamment de son genre ou de son orientation sexuelle, requiert de telles normes. Mais la question est de savoir si ces normes s'articulent de manière non seulement différentielle, mais aussi instrumentale, dans le but d'ériger des conditions préalables, religieuses et culturelles particulières, qui opèrent d'autres sortes d'exclusions. On n'est pas libre de rejeter ces fondements culturels puisqu'ils forment la base et même la condition préalable de la notion opératoire de liberté, et que la liberté est exprimée par un ensemble d'images explicites, de figures qui finissent par représenter ce qu'elle peut et doit être. Il en découle un certain paradoxe, l'adoption forcée de certaines normes culturelles devenant la condition d'entrée au sein d'une entité politique se définissant elle-même comme incarnation de la liberté. Le gouvernement des Pays-Bas fait-il ici acte de pédagogie civique en défendant la liberté sexuelle des gays et lesbiennes ? Imposerait-il son test aux suprématistes blancs de droite tels que le Vlaams Blok (aujourd'hui Vlaams Belang) rassemblés à la frontière belge et qui ont appelé à établir un *cordon sanitaire** [88] autour de l'Europe pour en exclure les non-Européens ? Impose-t-il des tests aux personnes gays et lesbiennes pour s'assurer qu'elles ne sont pas choquées par les pratiques visibles des minorités musulmanes ? Si l'examen d'intégration civique entrait dans le cadre d'un effort plus large pour favoriser la compréhension culturelle des normes religieuses et sexuelles au sein d'une population néerlandaise diverse, effort qui inclurait de nouvelles pédagogies et des fonds

destinés à des projets artistiques publics dédiés à cet objectif, on pourrait comprendre autrement l'« intégration » culturelle ; ce qui est impossible si elle est dispensée par la force. Mais, dans le cas présent, la question soulevée est la suivante : l'examen est-il un moyen de tester la tolérance ou représente-t-il au contraire une offensive contre les minorités religieuses dans le cadre d'un effort coercitif plus vaste de l'État pour exiger qu'elles se débarrassent de leurs croyances et pratiques religieuses traditionnelles afin d'obtenir le droit d'entrer aux Pays-Bas ? Le test est-il une défense de ma liberté par la démocratie libérale, dont je devrais me réjouir à ce titre, ou ma liberté est-elle ici utilisée comme un instrument de coercition – destiné à maintenir l'Europe blanche, pure et « laïque » par des moyens qui n'interrogent pas la violence sous-jacente à ce projet même ? Que l'on me comprenne bien : il ne fait pas de doute que je veux pouvoir embrasser en public. Mais est-ce que je tiens à ce que chacun soit forcé de regarder et d'approuver des gens qui s'embrassent en public pour pouvoir acquérir des droits de citoyenneté ? Je ne crois pas.

Que le politique ait pour condition nécessaire l'homogénéité culturelle ou un modèle de pluralisme culturel, dans l'un et l'autre cas la solution apparaît comme assimilation à un ensemble de normes culturelles comprises comme autosuffisantes et autonomes au point de vue interne. Ces normes ne sont pas continuellement en conflit, ouvertes au débat, en contact avec d'autres normes, contestées ou perturbées dans un champ où convergent – ou pas – des normes diverses. Le présupposé est que la culture est une base normative uniforme et contraignante et non un champ ouvert de contestation, temporellement dynamique ; ce fondement ne fonctionne que s'il est uniforme ou intégré, et c'est là une clause qui s'impose, si besoin par la force, pour que naisse et s'enracine quelque chose que l'on appelle modernité. Bien sûr, on voit déjà que ce sens spécifique de la modernité implique une immunisation contre la contestation, une base dogmatique capable de maintenir ce sens, ce qui nous introduit à un genre de dogmatisme qui relève d'une formation particulière de la laïcité. Dans ce cadre, la liberté

d'expression personnelle, entendue au sens large, dépend du refoulement d'une compréhension mobile et contestée de la différence culturelle. On comprend mieux l'investissement de la violence d'État dans l'homogénéité culturelle et l'application ainsi rationalisée de politiques d'exclusion à l'égard des immigrants musulmans[89].

Je ne m'aventure pas sur le terrain des théories de la modernité car c'est un concept qui me paraît trop général. Ces théories sont à mon avis le plus souvent trop larges et trop vagues pour être utiles, sans compter que ce que l'on entend par là varie du tout au tout suivant les disciplines concernées. Je me contenterai ici de noter la manière dont elles fonctionnent dans les débats que j'examine et je restreindrai mes commentaires à ce type d'usages. Ce qui m'importe, c'est de repérer les usages discursifs de la modernité, ce qui est tout autre chose que d'en proposer une théorie. Or, à cet égard, le concept de modernité ne semble pas fonctionner comme le signifiant d'une multiplicité culturelle, ou de schémas normatifs doués de fluidité dynamique ou critique, et encore moins comme un modèle de contact, de traduction, de convergence ou de divergence culturels.

Dans la mesure où expression artistique et liberté sexuelle sont l'une et l'autre comprises comme les signes ultimes de cette version développementale de la modernité et conçues comme des droits garantis par une forme particulière de laïcité, nous sommes invités à disjoindre les luttes pour la liberté sexuelle de celles qui s'opposent au racisme ainsi qu'aux sentiments et aux conduites antimusulmans. Il n'y a sans doute aucune solidarité entre ces combats dans un cadre comme celui que je viens d'esquisser, quoique l'on pourrait évidemment indiquer des coalitions qui n'obéissent pas à cette logique. En effet, selon cette manière de voir, les luttes pour l'expression sexuelle s'appuient sur la restriction et la forclusion des droits d'expression religieuse (si l'on reste dans le cadre du libéralisme politique), ce qui conduit à une antinomie dans le discours même des droits libéraux. Il me semble cependant que quelque chose de plus fondamental a lieu, les libertés défendues par la démocratie libérale étant désormais comprises comme dépendant

d'une culture hégémonique appelée « modernité », qui prend elle-même appui sur une certaine approche progressiste de l'accroissement des libertés. Ce domaine acritique de la « culture » fonctionnant comme condition préalable à la liberté au sens de la démocratie libérale (*liberalism*) devient à son tour la base culturelle permettant de sanctionner des formes de haine et de rejet culturels et religieux.

Il ne s'agit pas pour moi de troquer des libertés sexuelles contre des libertés religieuses, mais d'interroger un cadre qui suppose qu'il ne peut exister d'analyse politique de l'homophobie et du racisme qui dépasse cette antinomie libérale. Ce qui est en jeu, c'est de savoir si oui ou non il peut y avoir convergence ou alliance entre ces luttes, ou si la lutte contre l'homophobie contredit nécessairement la lutte contre les racismes culturels et religieux. Si ce cadre d'exclusion mutuelle – que je dirais dérivé d'une conception restrictive de la liberté personnelle ainsi que du progrès – tient, il semble qu'il ne peut y avoir entre les progressistes sexuels et les minorités religieuses d'autres contacts que des rencontres impliquant la violence et l'exclusion. Mais si, au lieu d'une conception de la liberté personnelle selon la démocratie libérale, nous portons nos efforts sur une critique de la violence d'État et de l'élaboration de ses mécanismes coercitifs, nous pourrions bien arriver à un cadre politique alternatif qui implique un autre sens, non seulement de la modernité, mais aussi du temps, du « maintenant » où nous vivons.

Thomas Friedman écrivait dans le *New York Times* que l'islam n'avait pas encore atteint la modernité. L'idée ainsi suggérée était que l'islam restait d'une certaine manière encore dans un état d'enfance quant à son développement culturel et que la norme adulte était plus adéquatement représentée par des critiques tels que lui-même[90]. Si l'on suit Friedman, l'islam doit donc être conçu comme n'étant pas de *ce* temps, *notre* temps, mais d'*un autre temps* dont l'irruption dans ce temps est anachronique. Une telle vision n'est-elle pourtant pas précisément refus de penser ce temps autrement que comme un temps ou un récit (*story*) au développement unilinéaire, mais plutôt comme une convergence d'histoires (*histories*) qui n'ont

pas toujours été pensées ensemble, cette convergence ou son échec présentant une série de difficultés dont on peut dire qu'elles sont essentielles à notre temps ?

On rencontre en France une dynamique similaire, les questions de politique sexuelle convergeant assez malheureusement avec la politique anti-immigrés. Il y a naturellement aussi des différences profondes. Dans la France contemporaine, la culture défendue publiquement contre les communautés immigrées ne se réfère que sélectivement aux idéaux normatifs qui structurent les débats sur la politique sexuelle. Par exemple, l'opinion française dominante s'appuie sur des droits contractuels qui ont été étendus par la nouvelle politique sexuelle tout en recevant des limitations pour éviter qu'ils n'aillent perturber la parenté[91] patrilinéaire et ce qui la lie aux normes masculinistes de la nationalité. Les idées de « culture » et de « *laïcité** » fonctionnent différemment et l'on voit comment une certaine politique sexuelle prétendument progressiste est, là encore, sanctionnée comme l'apogée logique d'une prise de conscience laïque de la liberté, alors que cette même conception de la liberté laïque sert de norme pour exclure ou restreindre la possibilité d'accéder aux pleins droits civiques et légaux pour les communautés ethniques et religieuses originaires d'Afrique du Nord, de Turquie et du Moyen-Orient. En fait, la situation est encore plus complexe que ce que suggère cette analyse, puisque l'idée de la culture, associée à une conception de la loi symbolique, est d'une part considérée comme fondant la liberté de s'associer librement, tout en étant d'autre part invoquée pour limiter la liberté des personnes gays et lesbiennes d'adopter des enfants ou d'obtenir l'accès aux technologies reproductives. Les droits contractuels sont ainsi reconnus, mais les normes de la parenté ne peuvent être remises en question. Les arguments qui ont permis la victoire législative du PACS (Pacte civil de solidarité) – ces partenariats légaux qui peuvent concerner n'importe quel couple, de quelque genre que ce soit – se fondent sur une extension des droits contractuels sur la base de la volonté individuelle[92]. Et, pourtant, il suffit que les conditions

préalables à cette liberté soient abolies pour que la loi intervienne afin de maintenir – voire d'imposer – l'intégrité culturelle.

La lecture, par exemple, d'un certain nombre de tribunes d'opinion parues dans des journaux et revues français permet de conclure relativement rapidement qu'il existe une croyance assez largement partagée selon laquelle une parentalité gay ou lesbienne risque de produire un enfant psychotique. L'extraordinaire soutien dont a bénéficié le PACS auprès des républicains français a été d'emblée tributaire du fait qu'il restait séparé de tout droit à l'adoption ou à des structures de parentalité situées en dehors de la norme hétérosexuelle. Dans les journaux et dans tout le discours public, les psychologues sociaux affirment qu'une parentalité gay ou lesbienne – et cela inclurait aussi les mères seules – menace de saper le cadre même nécessaire à un enfant pour : a) connaître et comprendre la différence sexuelle et b) parvenir à s'orienter dans le monde culturel. Le présupposé est qu'un enfant sans père ne parviendra jamais à comprendre la masculinité dans la culture et, que si c'est un garçon, il sera privé du moyen d'incarner ou d'incorporer sa propre masculinité. Cet argument suppose beaucoup de choses, mais surtout l'idée que l'institution paternelle est le seul ou le principal instrument de reproduction de la masculinité. Même s'il nous fallait accepter la problématique proposition normative qui veut qu'un garçon doive reproduire la masculinité (et il y a de très bonnes raisons de mettre en question cette proposition), tout enfant a accès à une palette de masculinités incarnées et transmises par divers moyens culturels. Le « monde adulte », comme l'appelle Jean Laplanche dans un effort de formulation d'une alternative psychanalytique à la triade œdipienne, va chercher dans de nombreuses directions les marqueurs culturels qu'il imprime à l'enfant et celui-ci, garçon ou fille, doit faire et compter avec ces normes. Mais, en France, l'idée de « cadre d'orientation » – le « *repère** » – se comprend comme quelque chose qui est transmis uniquement par le père. Et cette fonction symbolique est apparemment menacée ou même détruite par le fait d'avoir deux pères, un père intermittent ou pas de père du tout. Il faut lutter pour

ne pas se laisser attirer dans une dispute à partir de ces termes, ce qui consisterait à mésinterpréter le problème. Si l'on acceptait d'y entrer, on pourrait évidemment répliquer que la masculinité peut certainement être incarnée et transmise par un parent d'un autre genre. Mais, en argumentant ainsi, je concède la prémisse suivant laquelle le parent est et doit être le site culturel unique de communication et de reproduction du genre, ce qui serait absurde. Après tout, pourquoi admettre l'idée que, sans un référent incarné singulier de la masculinité, il ne peut y avoir d'orientation culturelle comme telle ? Une telle position fait de la masculinité singulière du père la condition transcendentale de la culture, au lieu de repenser la masculinité et la paternité comme un ensemble de pratiques culturelles variables, non solidaires et d'importances diverses. Pour comprendre ce débat, il convient de se rappeler que les principes de patrilinéarité en France sont garantis dans le code civil par les droits de filiation. Dans la mesure où le mariage hétérosexuel maintient son monopole sur la reproduction, il le fait précisément en privilégiant le père biologique comme représentant de la culture nationale[93].

Les débats sur la politique sexuelle sont ainsi invariablement liés à la politique des communautés immigrées, l'une et l'autre reposant sur un socle d'idées de la culture qui conditionnent l'attribution de droits élémentaires. Interpréter ces idées de la culture comme étant laïques, c'est, me semble-t-il, risquer de manquer d'un vocabulaire suffisant pour comprendre les traditions à partir desquelles ces idées de culture se sont formées – et qui continuent à les informer – et la force qui leur permet de se maintenir. Ici, il apparaît clairement que les théories du développement psychologique qui produisent les conditions patrilinéaires de la culture nationale constituent les « normes de l'âge adulte » qui conditionnent les droits substantiels de citoyenneté. C'est ainsi que Ségolène Royal, candidate du Parti socialiste français à l'élection présidentielle de 2006, a pu rejoindre le candidat victorieux Nicolas Sarkozy en déclarant que les *émeutes** de 2005 dans les *banlieues** étaient la conséquence directe d'une dégradation des structures familiales dans les nouvelles communautés immigrées[94]. Le thème d'un certain infantilisme

ressurgit également dans ce contexte, de sorte que nous sommes invités à comprendre les expressions politiques des minorités musulmanes comme des échecs du développement psychoculturel. Ce genre d'argument est à mettre en parallèle avec la relation parent/enfant énoncée par Thomas Friedman en rapport avec la modernité laïque, le « parent » figurant comme un adulte pleinement développé. L'islam anachronique est figuré ici comme l'enfant qui souffre en permanence d'un développement contrarié. La politique familiale et même l'ordre hétérosexuel de la famille fonctionnent de sorte à garantir la séquence temporelle qui établit la culture française à la pointe de la modernité. Cette lecture de la modernité implique une situation étrange dans laquelle une intraitable loi de développement pose des limites à la liberté de la volonté, tandis que la forme du contrat l'étend de manière presque illimitée. En d'autres termes, tout couple d'adultes consentants, peut contracter – l'accomplissement légal du PACS s'est relativement normalisé pour les couples hétérosexuels comme pour les couples lesbiens/gays. Mais de tels partenariats doivent être rigoureusement séparés d'une parenté qui, par définition, précède et limite la forme du contrat. Ces normes de parenté sont ce à quoi renvoie l'expression « *ordre symbolique** » qui fonctionne effectivement dans le discours public, et c'est cet ordre qui doit être protégé, sous-tendant les relations contractuelles tout en devant être immunisé contre la pleine saturation par ces relations. Que cet ordre soit ou non laïque sans ambiguïté, voilà qui est à mon avis une autre question, et une question qui demeure ouverte, mais il y a bien des raisons de demander à quel point il transmet et entretient certaines notions théologiques à prédominance catholique. Cela devient explicite, par exemple, dans le travail de l'anthropologue Françoise Héritier qui, donnant à son propos un ancrage catholique, affirme la dérivation théologique de l'ordre symbolique tout en en faisant une condition préalable du développement psychosocial.

Le refus d'accorder une reconnaissance légale à la parentalité gay va de pair avec des politiques d'État antimusulmanes destinées à soutenir un ordre culturel qui maintient la normativité

hétérosexuelle nouée à une conception raciste de la culture. Conçu comme intégralement paternel et nationaliste, cet ordre est également, quoique différemment, menacé par les agencements parentaux compris comme étant opérants dans les communautés immigrées qui ne maintiennent pas la base patriarcale et maritale de la famille, ce qui en retour produit les paramètres intelligibles de la culture et la possibilité d'une « orientation connaissante » au sein de cette culture. Évidemment, le plus singulier dans cette critique du père absent dans les banlieues, ce n'est pas seulement qu'on la rencontre à la fois chez les socialistes et chez leurs adversaires de droite, c'est aussi qu'elle ne reconnaît pas que le droit contemporain de l'immigration est lui-même partiellement responsable d'avoir transformé les liens de parenté à certains égards. Après tout, le gouvernement français se montre disposé à séparer des enfants de leurs parents, à empêcher des familles d'être réunies et à maintenir l'inadéquation des services sociaux aux nouvelles communautés immigrées. Il est vrai que certains critiques sont allés jusqu'à dire que les services sociaux constituaient l'émasculation de l'État même.

Ce type de point de vue est énoncé notamment par Michel Schneider, un psychanalyste qui, offrant ses avis en matière d'affaires culturelles, affirme publiquement que l'État doit entrer en scène et prendre la place du père absent, non à travers des prestations sociales (conçues comme une déformation maternelle de l'État) mais par l'imposition de la loi, de la discipline et de modes sans compromis de punition et d'incarcération[95]. D'après lui, c'est la seule manière de garantir les fondements culturels de la citoyenneté, autrement dit les fondements culturels requis pour l'exercice d'une certaine conception de la liberté. De telles explications exonèrent et effacent la production, par les politiques d'État, d'extrêmes différentiels de classes et d'un racisme insidieux dans les pratiques du travail, ainsi que les efforts mis en œuvre pour séparer les familles en vue de soustraire les enfants à l'éducation islamique, et enfin le confinement des *banlieues**en tant que site intensifié de pauvreté racialisée. Les manifestations antiracistes telles que celles qui ont eu lieu en 2005 visaient les propriétés, non

les personnes, et pourtant elles ont été largement interprétées comme des actes violents et a-relationnels de jeunes gens dont les structures familiales manquaient d'une solide autorité paternelle[96]. Un certain « non » prohibiteur, argue-t-on, a fait défaut dans la famille et dans la culture, et dans une telle situation l'État doit agir comme autorité paternelle de substitution. Que l'État développe alors quantité de raisons pour réguler la famille et l'école en *banlieue** est une preuve supplémentaire du fait qu'il ne répond à une telle insurrection qu'en renforçant et en accroissant son pouvoir sur tous les plans, en rapport avec les dispositifs biopolitiques et parentaux. On pourrait donc conclure que, à un niveau élémentaire, le droit à une conception de la liberté fondée sur le contrat est limité par ces libertés qui risqueraient d'étendre outre mesure la portée de ce contrat, c'est-à-dire au point de perturber les préconditions culturelles du contractualisme même. En d'autres termes, perturber les formations familiales ou les dispositions de parenté qui ne soutiennent pas les principes de patrilinéarité ni les normes corollaires de citoyenneté, c'est rationaliser les interdits et les régulations qui accroissent le pouvoir de l'État sous l'image du père, cet adulte manquant, ce fétiche culturel qui signifie une maturité fondée sur la violence.

Les règles qui définissent la culture comme étant portée par la famille hétérosexuelle sont naturellement aussi celles qui conditionnent l'accès à la citoyenneté. Si, en France, ces règles forment la base de la *laïcité** et fondent l'intervention de l'État pour défendre le droit des hommes contre les intrusions culturelles du dehors, leur fonctionnement est analogue aux arguments papaux condamnant la parentalité gay et les pratiques religieuses musulmanes sur une même base théologique. Dans l'un et l'autre cas, des règles ou lois culturelles spécifiques posent une limite aux relations contractuelles dans la sphère de la famille, de la parenté et même au champ du reconnaissable. Ce parallélisme soulève la question du statut de cette idée de la culture comme élément de la modernité laïque ainsi que, plus particulièrement, de savoir si l'ordre symbolique est en définitive un concept laïque (et, si oui, ce que cela

nous dit de l'impureté de la laïcité). Il soulève aussi, notamment, la question de savoir si l'ordre symbolique, compris comme un ensemble contraignant et uniforme de règles constituant la culture, fonctionne par alliance avec les normes théologiques qui gouvernent la parenté. Ce qui est intéressant, c'est que cette manière de voir n'est pas très éloignée de la conviction du pape selon laquelle la famille hétérosexuelle est ce qui garantit la place naturelle du genre, une place naturelle qui s'inscrit dans un ordre divin[97]. Alors qu'en France c'est précisément la notion de « culture » qui véhicule la nécessité universelle d'une différence sexuelle sans équivoque entre le masculin et le féminin, la théologie catholique actuelle nous dit non seulement que la famille nécessite deux sexes distincts, mais qu'il lui faut également, d'une nécessité à la fois culturelle et théologique, incarner et reproduire la différence sexuelle.

En 2004, avant de devenir pape, Ratzinger examinait dans sa « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde[98] » deux approches des questions concernant les femmes. La première approche, dit-il, entretient un rapport d'opposition aux hommes. La seconde semble relever de la nouvelle politique du genre, qui considère cette catégorie comme une fonction sociale variable. Ratzinger caractérise en ces termes ce second pan du féminisme :

> Pour éviter toute suprématie de l'un ou l'autre sexe, on tend à gommer leurs différences, considérées comme de simples effets d'un conditionnement historique et culturel. Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée *sexe*, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée *genre*, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale. L'occultation de la différence ou de la dualité des sexes a des conséquences énormes à divers niveaux. Une telle anthropologie, qui entendait favoriser des visées égalitaires pour la femme en la libérant de tout déterminisme biologique, a inspiré en réalité des idéologies qui promeuvent par exemple la mise en question de la famille, de par nature biparentale, c'est-à-dire composée d'un père et d'une mère, ainsi que la mise sur le même plan de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, un modèle nouveau de sexualité polymorphe[99].

Il va plus loin, suggérant que cette seconde approche des questions féminines s'ancre dans une motivation comprise comme

> la tentative de la personne humaine de se libérer de ses conditionnements biologiques. Selon cette perspective anthropologique, la nature humaine n'aurait pas en elle-même des caractéristiques qui s'imposeraient de manière absolue : chaque personne pourrait ou devrait se déterminer selon son bon vouloir, dès lors qu'elle serait libre de toute prédétermination liée à sa constitution essentielle[100].

En France, le point de vue selon lequel la culture elle-même dépendrait de la famille hétérosexuelle définie patrilinéairement est clairement véhiculé par l'idée qu'un enfant privé de parentalité hétérosexuelle sera non seulement privé d'orientation cognitive, mais qu'il sera en outre écarté des conditions culturelles et cognitives de la citoyenneté. C'est ce qui explique en partie pourquoi la France a pu étendre les droits contractuels en adoptant le PACS tout en s'opposant de toutes ses forces à la légalisation de la parentalité gay. À cela se lie la conviction que les communautés immigrées souffrent de l'absence de figure paternelle forte et que les pleins droits à la citoyenneté nécessitent de se soumettre à une incarnation de la loi paternelle. Cette analyse conduit des politiciens français à conclure que, là où est perçue l'absence de pères forts, l'État doit intervenir sur la régulation de la famille. C'est ce qui a effectivement conduit à la séparation forcée de parents et d'enfants en vertu de la nouvelle politique d'immigration. Il s'agit par conséquent d'une politique qui œuvre en faveur du père, et donc de la famille symbolique, quand bien même cela implique de détruire des familles existantes.

Si le pape se réfère aux lois naturelles de la culture lorsqu'il s'oppose à la sexualité gay et lesbienne et aux agencements non hétérosexuels de parentalité, c'est de civilisation qu'il parle quand il dénonce indirectement l'islam. À la fin de 2006, le pape cita publiquement un document qui contenait la dénonciation suivante de l'islam : « Montre-moi ce que Mahomet a apporté de nouveau et tu ne trouveras que du mauvais et de l'inhumain comme ceci, qu'il a prescrit de répandre par l'épée la foi qu'il prêchait[101]. » Ratzinger a prétendu par la suite que cette affirmation n'était pas de lui, qu'il n'avait fait que la citer, mais il suffit de lire attentivement son discours pour s'apercevoir qu'il la cite, s'en distancie, puis la mobilise à nouveau pour mettre en garde contre la menace que représenterait

actuellement l'islam pour la civilisation. Il y a bien sûr de nombreuses manières de commenter cette déclaration plutôt surprenante, la plus évidente étant d'attirer l'attention sur les carnages par lesquels le christianisme a cherché à diffuser sa propre foi au fil de nombreux siècles. Mais je voudrais brièvement souligner le terme « inhumain », étant donné qu'il est associé au terme « mauvais » et que nous avons déjà examiné ce que le pape pense des fondements culturels de l'humain comme tel.

En outre, étant donné que l'épée est rejetée, dans le Coran, comme moyen d'imposer la foi, elle devient sans aucun doute un terme de transfert dans le scénario qui nous occupe. À qui, sinon au christianisme, appartenait en effet l'épée quand elle opérait au service de la conversion forcée ? C'est justement parce qu'elle n'est pas une arme de choix au sens contemporain que l'épée exprime un temps mythique, un archaïsme tribal, et devient précisément le noyau du fantasme. Je pourrais poursuivre longuement, mais je préfère me contenter ici de souligner l'extraordinaire inversion historique que permet le mot « épée », ainsi que l'énorme coup de force idéologique consistant à distinguer entre l'humain d'une part, comme ce qui n'est semble-t-il porté que par une culture judéo-chrétienne, et l'« inhumain », le « mauvais » d'autre part, comme ce qui découle d'un manquement à cette culture. Souvenons-nous, comme nous y invite Uri Avnery, que l'islam n'a jamais été imposé aux juifs, que lors de la conquête de l'Espagne par les catholiques, quand les musulmans furent dépossédés du pouvoir, l'Inquisition prit pour cibles à la fois les musulmans et les juifs ; enfin, que les juifs sépharades ont trouvé l'hospitalité dans les pays arabes pendant cinquante générations[102].

Quand le pape parle de l'« épée » brandie par ceux qui sont moins qu'humains, il nous faut nous demander quelle inversion, quel déplacement et effacement de l'histoire se concentrent dans cette étrange proposition, une sorte de parler onirique, dans le meilleur des cas, qui manifeste sa profonde alliance avec ce qu'elle prétend dédaigner et dénier. En effet, la séquence entière des proclamations papales sur l'islam mettent en acte au vu de tout un chacun ce déni et

ce déplacement. C'est comme si le pape disait : « Je l'ai dit, je ne l'ai pas dit ; je l'ai cité ; d'autres l'ont dit et cela fait donc autorité ; c'est leur agressivité, c'est mon agressivité relayée par leur agressivité, quoique je ne sois pas agressif. » La figure par laquelle est nommée l'agressivité de l'islam est une figure de l'agressivité propre du christianisme ; c'est alors que les figures convergent et que la capacité à maintenir la distinction entre l'islam et le christianisme s'effondre. Il va de soi que c'est cette distinction que le pape cherche à souligner, à garantir, à établir sans l'ombre d'un doute. Mais son langage subvertit son argumentation, à commencer par la manière étrange qu'il a de s'approprier et de dénier à la fois cette citation. Le paradoxe a une valence sociale et même psychanalytique, mais il semble aussi procéder d'une certaine idée du développement et du progrès civilisationnel (noter ici que toutes sortes de raisons imposent de distinguer entre culture et civilisation, mais que la seconde, en dépit de ses origines remontant à la substitution de tribunaux civils aux autorités ecclésiastiques, fonctionne discursivement ici en sorte d'effectuer un syncrétisme des idéaux religieux et laïques).

Il n'est peut-être pas sans rapport avec le type d'arguments décrits ci-dessus que nous ayons à plaider en faveur d'une résistance purement laïque. Mais je suis moins sûre que nos idées de laïcité n'emportent pas d'emblée des contenus religieux, ou que la laïcité invoquée sous n'importe laquelle de ces positions soit sans mélange (peut-être la laïcité ne peut-elle être définie que par son implication dans les traditions très religieuses dont elle cherche à se démarquer, mais c'est une question plus large vers laquelle je ne peux que faire signe dans le contexte présent). Provisoirement, je suggérerai que la laïcité se présente de manières très diverses qui impliquent souvent des formes d'absolutisme et de dogmatisme assurément aussi problématiques que ceux qui reposent sur le dogme religieux. En fait, une perspective critique ne peut s'aligner parfaitement sur la distinction entre pensée religieuse et pensée laïque.

Dans le cas français, l'idée de culture – une notion de la culture qui se comprend elle-même comme « *laïque** » – fonctionne à

l'évidence de concert avec l'argumentation papale. Et quoique le pape argumente sur une base religieuse, il y a manifestement des adversaires religieux à ses points de vue, ce qui suggère qu'il ne faut pas comprendre la laïcité comme seule source de critique, ni la religion comme seule source de dogmatisme. Si la religion fonctionne comme une matrice essentielle pour la formulation de valeurs et si la plupart des gens dans cette condition mondiale s'adressent à la religion pour guider leur pensée dans ce domaine, ce serait une erreur politique que de prétendre que la religion doit être vaincue dans tous les cas. Considérons que la religion n'est pas simplement un ensemble de croyances ou d'opinions dogmatiques, mais une matrice de formation subjective dont la forme finale n'est pas déterminée par avance, une matrice discursive pour la formulation et la controverse des valeurs, ainsi qu'un champ de contestation. De même, il ne suffit pas d'adopter la laïcité de façon monolithique, puisque les divers types de laïcité sont souvent définis par la nature de la rupture opérée par rapport aux héritages religieux spécifiques. Cependant, la laïcité réalise parfois sa définition en niant une tradition religieuse qui informe et soutient de manière inchoative mais continuelle ses propres affirmations prétendument post-religieuses. Je crois que c'est ce que démontre explicitement le statut non contradictoire du juif sécularisé, par exemple.

On peut voir cela à l'œuvre aussi, notamment, dans le traitement différentiel des minorités religieuses au sein d'un cadre apparemment laïque, puisque la *laïcité** en France s'est définie précisément contre l'intrusion des autorités ecclésiastiques dans les affaires de l'État. Le débat sur la question de savoir s'il fallait interdire aux filles de porter le voile dans les écoles publiques a semblé mettre ce paradoxe en relief. Des idées laïques ont été invoquées pour consolider des visions ignorantes et haineuses des pratiques religieuses musulmanes (par exemple, le voile n'est rien d'autre que la communication de l'idée que les femmes sont inférieures aux hommes, ou le voile évoque une alliance avec le « fondamentalisme »), la *laïcité** devenant alors une manière non plus de négocier ou de permettre la différence culturelle, mais de

renforcer un ensemble de présupposés culturels qui rendent effectifs l'exclusion et le rejet de la différence culturelle.

Si j'ai ouvert ce chapitre en m'interrogeant sur les implications du progrès laïque considéré comme un cadre temporel pour la réflexion sur la politique sexuelle ces temps-ci, je voudrais à présent suggérer que ce qui est en question, ce sont moins les manières, quelles qu'elles soient, d'aller de l'avant (je continue à y tenir, je suis curieuse de les voir venir !) qu'une certaine idée du développement où la laïcité, plutôt que de succéder séquentiellement à la religion, la ranime comme un élément de sa thèse sur la culture et la civilisation. D'un côté, le type de laïcité que l'on observe en France dénonce et dépasse le contenu religieux qu'il ravive cependant aussi dans les termes mêmes par lesquels la culture est définie. Dans le cas de l'autorité papale, on assiste à un autre recours à un cadre supposé hors du temps et contraignant, et qui est à la fois culturel et théologique, ce qui suggère que ces deux sphères sont invariablement impliquées l'une dans l'autre. Ce n'est pas tout à fait la même chose que l'idée d'intégration civique aux Pays-Bas, mais peut-être y a-t-il des parallèles, voire des résonances fantomatiques qui méritent d'être explorées plus avant. Il va de soi que le problème n'est ni le progrès en soi, ni bien sûr l'avenir, mais les récits spécifiques du développement qui font de certaines normes d'exclusion et de persécution à la fois la précondition et la téléologie de la culture. Ainsi cadrée à la fois comme condition transcendantale et comme téléologie, la culture ne peut alors que produire un spectre monstrueux de ce qui réside hors du cadre de ce qui est pour elle temporellement pensable (*framework of temporal thinkability*). En dehors de sa propre téléologie, il y a un sentiment de l'avenir annonciateur de désastres et sous la condition transcendentale se tapit un anachronisme aberrant qui a déjà commencé à faire irruption dans le présent politique, sonnant l'alarme générale dans la perspective laïque.

Écrivant cela, j'essaie de parvenir à une compréhension critique et à une opposition politique au discours sur l'islam actuellement propagé par les États-Unis. Cela nous conduit à un autre discours,

celui de la mission civilisatrice, et il n'y a pas assez de place ici pour essayer d'en définir la logique ou pour cerner les résonances de ce discours avec les autres schémas de développement que j'ai essayé de discerner dans les pages précédentes. Il peut cependant être utile de rappeler brièvement que les États-Unis considèrent leur propre mission civilisatrice comme impliquant un mixte de perspectives laïques et non laïques. Après tout, le président Bush nous disait être guidé par Dieu et, quelle qu'en soit la raison, c'est ce type de discours qu'il a parfois mobilisé pour rationaliser des actions extralégales, voire criminelles. C'est comme si à la fois le cadre laïque et la mission civilisatrice, qui n'est elle-même laïque que de façon fort ambiguë, faisaient office de positions avancées les autorisant à apporter des idées de démocratie à ceux qui, caractérisés comme prémodernes, n'ont pas encore accédé aux conditions laïques de l'État de la démocratie libérale et dont les idées religieuses sont invariablement considérées comme puériles, fanatiques ou structurées par des tabous prétendument irrationnels et primitifs. La mission civilisatrice, telle que la décrivait Samuel Huntington, est elle-même un mélange avoué d'idéaux religieux et laïques. D'après Huntington, les États-Unis, représentant ce qu'il appelle de façon quelque peu outrancière l'« Occident », se sont modernisés et ont accédé à des principes de laïcité qui transcendent les positions religieuses et s'accordent avec elles. Plus avancé et en définitive plus rationnel, ce pays est donc plus capable de délibération démocratique et d'autogouvernement[103].

Si les populations musulmanes détruites dans les guerres récentes et en cours sont considérées comme moins qu'humaines ou « hors » des conditions culturelles d'émergence de l'humain, alors elles appartiennent soit à un temps d'enfance culturelle, soit à un temps qui est hors du temps tel que nous le connaissons. Dans les deux cas, elles sont considérées comme n'ayant pas encore accédé à l'idée de l'humain rationnel. Il en découle que détruire de telles populations, leurs infrastructures, leurs habitats, leurs institutions religieuses et communautaires, c'est détruire ce qui menace l'humain sans détruire l'humain lui-même. C'est la vanité propre à l'histoire progressive que

de faire de l'« Occident » l'expression constitutive des principes paradigmatiques de l'humain – des humains qui méritent de se voir accorder de la valeur, dont les vies, précaires, méritent d'être sauvegardées et, lorsqu'elles sont perdues, méritent le deuil public.

Je finirai ici en proposant une discussion sur la torture, ce qui nous ramènera à la question de la temporalité et à la façon dont on peut repenser la différence culturelle. Je commencerai par faire remarquer que, lorsqu'il s'est agi d'élaborer leurs procédés de torture, les États-Unis se sont fiés à une source anthropologique pour le moins indigente. Le département de la Défense a en effet pris pour référence un texte des années 1970 intitulé *The Arab Mind* (« L'esprit arabe ») qui, par son titre même, présuppose donc l'existence d'un tel « esprit » et la possibilité d'en donner des caractéristiques générales en termes de croyances religieuses et de vulnérabilités sexuelles spécifiques aux personnes d'ascendance arabe[104]. Le texte souscrit lui-même à une forme d'anthropologie culturelle qui considère les cultures comme autosuffisantes et séparées, qui rejette le brassage mondial des formes culturelles et sociales et croit elle-même échapper au jugement moral et plus généralement œuvrer en faveur de la tolérance culturelle. La réduction massive de la vie arabe à l'« esprit arabe » a fourni un objet clé en main à l'armée américaine et pour les procédés de torture mis en œuvre sous la direction du général Geoffrey Miller. Comme il n'existe évidemment pas d'« esprit arabe » – il n'est pas possible de postuler les mêmes peurs et les mêmes inquiétudes partout dans le monde arabe considéré dans toute sa complexité géographique et ses variantes cosmopolites –, le texte devait construire un objet qu'il pourrait ensuite manipuler. Des stratégies furent élaborées pour soutirer des informations à cet esprit, et elles furent ensuite mises en œuvre dans les différentes scènes de torture qui nous ont été rendues visuellement accessibles, et dans toute une série d'autres qui demeurent privées de toute visibilité médiatique.

Ceux qui élaboraient ces schémas de torture cherchaient à saisir quelles étaient les vulnérabilités spécifiques d'une population formée au sein de l'islam et ils élaborèrent leurs plans sous la forme d'une

espèce de ciblage sexuel qui était en même temps une forme de fanatisme ou de haine religieuse. Mais il ne faut pas oublier que le sujet musulman était aussi construit par la torture, et que les textes anthropologiques – tout comme les procédés de torture eux-mêmes – concouraient à la production de ce sujet dans le discours militaire. Je veux être très précise ici, c'est pourquoi il me faut reprendre cette formulation : la torture n'était pas seulement un moyen mobilisé pour faire honte et pour humilier les prisonniers d'Abou Ghraïb et de Guantanamo en prenant appui sur leur imprégnation culturelle présumée. Elle était aussi un moyen de produire de façon coercitive le sujet arabe et l'esprit arabe. Cela signifie que, quelle que soit la complexité de la culture qui imprégnait les prisonniers, ils étaient forcés d'incarner la réduction culturelle décrite par le texte anthropologique. Souvenons-nous que celui-ci n'a pas de relation épistémique privilégiée à son sujet. Il entre dans le projet consistant à imposer la production de ce sujet et il nous faudra nous demander pourquoi.

Cette perspective n'a pas été évoquée par les médias dominants dans les débats sur la question. En général, il y a deux manières de considérer ce problème dans le cadre du libéralisme politique. La première fait valoir un argument fondé sur les droits culturels et leur violation. Elle consiste à soutenir que les scènes orchestrées d'humiliation sexuelle et physique exploitent les vulnérabilités sexuelles spécifiques des populations arabes. La seconde position consiste à exiger une condamnation normative de la torture, abstraction faite de toute référence à la culture, ces actes étant condamnables et punissables quelles que soient les personnes contre lesquelles ils ont été commis et quelles que soient les personnes qui les ont commis. La première manière de voir, qui met l'accent sur les droits culturels, est notamment celle du journaliste américain Seymour Hersh[105] ; de ce point de vue, avec les tortures, ce sont des violations spécifiquement culturelles qui ont eu lieu, en rapport avec la pudeur, les tabous de l'homosexualité et les conditions de l'exposition au regard et à la honte publique. La torture brisait aussi les codes sociaux de la différence sexuelle, forçant des hommes à

porter de la lingerie féminine et avilissant les femmes par la nudité forcée.

Ces deux cadres de compréhension de la torture sont nécessaires, mais en fin de compte insuffisants. Il est vrai qu'il y a eu des violations spécifiquement culturelles et que ces actes de torture étaient sans nul doute condamnables suivant n'importe quel cadre normatif digne de ce nom ; mais ces deux approches doivent être incluses dans un cadre plus large si l'on veut comprendre comment ces scènes de dégradation sexuelle et de torture physique s'intègrent à la mission civilisatrice, à sa visée de contrôle absolu sur la construction du sujet de la torture. Si l'on demande ce qui est en jeu dans le fait de produire le sujet arabe comme une zone spécifique de vulnérabilité sexuelle et sociale, il nous faut découvrir quelle position subjective est définie non seulement par l'armée états-unienne, mais plus généralement par l'effort de guerre. Si l'on veut parler de « cultures spécifiques », il est peut-être utile de commencer par la culture spécifique de l'armée états-unienne, son masculinisme et son homophobie emphatiques, et de se demander en quoi ses objectifs requièrent d'identifier comme particulièrement sujette à la honte et au tabou primitif la population principalement musulmane à laquelle elle fait la guerre. Je suggérerais que l'on a affaire dans ce contexte à une guerre de civilisation qui fait incarner à l'armée le rôle de la culture la plus sexuellement progressiste. Le personnel militaire se considère comme plus « avancé » sexuellement parce qu'il lit de la pornographie ou l'impose aux prisonniers et parce qu'il surmonte ses propres inhibitions en exploitant et en transgressant les inhibitions de ceux qu'il torture.

La prétendue « supériorité » de l'armée ne réside pas dans sa capacité à faire la guerre à des sujets militaires ou aux codes sexuels et moraux supposés de l'islam, mais dans sa capacité à construire le sujet arabe par la coercition en mettant en œuvre des procédés de torture. Il ne s'agit pas simplement de briser ces codes, mais de construire un sujet qui se briserait si on le forçait à les transgresser. Et sans doute faut-il demander : quel sujet *ne* s'effondrerait *pas* dans ces conditions ? Il se peut que le tortionnaire adopte une posture

d'imperméabilité, obtenue aux dépens de la radicale perméabilité du torturé, mais une telle posture ne peut nier la fondamentale perméabilité qui traverse toute vie corporelle. Plus spécifiquement, briser ces codes, c'est en soi pour l'armée un acte de domination, mais c'est aussi un moyen d'exercer et d'illustrer une liberté à la fois sans loi et coercitive, une liberté qui en est arrivée à représenter et à mettre en œuvre la mission civilisatrice. Après tout, d'après les différents émules de Huntington et les théoriciens du supposé « esprit arabe », il ne peut y avoir de civilisation qui « contienne » l'islam en elle-même (*with Islam on the « inside »*). Et, pourtant, si l'on regarde de plus près ce qu'on nous présente comme une mission civilisatrice, celle-ci ne consiste qu'en une série de pratiques homophobes et misogynes débridées. Il nous faut donc comprendre les actes de torture comme émanant d'une institution homophobe contre une population qui est à la fois construite et visée en raison sa propre honte de l'homosexualité ; comme étant les actions d'une institution misogyne contre une population où les femmes se voient assigner des rôles définis par les codes de l'honneur et de la honte, et où elles ne sont donc pas « égales » de la manière dont on prétend qu'elles le sont en Occident. On peut donc considérer les photographies de femmes sans voile distribuées par l'armée états-unienne en Afghanistan en signe de « triomphe » comme préfigurant la captation digitale et les violences sexuelles perpétrées par les soldats américains à Abou Ghraïb et Guantanamo.

On peut en outre voir ici comment le fait de prétendre incarner culturellement le progrès peut servir de permission pour s'engager dans une destruction sans entraves. Plus spécifiquement, ce qui est à l'œuvre dans cette façon implicite de rationaliser les choses, c'est l'exploitation et le déploiement grossiers d'une norme de « liberté » opératoire dans la politique sexuelle contemporaine, cette « liberté » devenant non seulement le moyen de la coercition, mais aussi ce que l'on pourrait appeler la « *jouissance** de la torture ». Si l'on se demande de quelle sorte de liberté il s'agit, il faut dire qu'elle est à la fois libérée de la loi et coercitive ; c'est une extension de la logique qui établit le pouvoir d'État – et ses mécanismes de violence –

comme se situant au-delà de la loi. Ce n'est pas là une liberté qui relève d'un discours des droits, à moins d'entendre par là le droit d'être libre de toute responsabilité légale.

Il y a au moins deux tendances contradictoires à l'œuvre dans les scènes de torture. D'un côté, la population des prisonniers irakiens est considérée comme prémoderne précisément dans la mesure où elle est censée incarner certains interdits et inhibitions en rapport avec l'homosexualité, l'exposition au regard, la masturbation et la nudité. Pour en faire la démonstration, l'armée ne s'appuie pas seulement sur un déplorable essentialisme culturel ; la torture elle-même devient un moyen d'en tester et d'en ratifier la thèse. En fait, j'irais plus loin : la torture peut être comprise de ce point de vue comme une technique de modernisation. À la différence de régimes disciplinaires de formation subjective qui chercheraient à transformer les torturés en sujets modernes exemplaires, ce type de torture vise à exposer le statut du torturé comme dehors permanent, avili et aberrant de la formation subjective proprement dite. Si ce sont des sortes de sujets, ils se situent en dehors de la trajectoire civilisationnelle qui assure à l'humain sa position, ce qui donne aux défenseurs de la civilisation le « droit » de les exclure d'autant plus violemment. Parce qu'il s'agit cependant là de techniques coercitives de modernisation, cela pose aussi la question d'une barbarie spécifique au modernisme laïque. Et, à cet égard, on peut voir que la mission civilisatrice accomplie par l'armée dans ses actes de torture vient compliquer le récit progressiste qui justifiait la guerre contre l'islam. On assiste aussi en bref au « déploiement » d'une posture de liberté sexuelle destinée à soumettre à une humiliation sexuelle, un phénomène dans lequel la dimension « coercitive » de cette version historique du projet moderne de sécularisation se montre crûment. Il doit être clair que je ne considère les actes de torture ni comme des actes individuels aberrants ni comme des buts stratégiques entièrement conscients de l'armée américaine. Je comprends plutôt la nature coercitive de ces actes d'humiliation et de torture comme explicitant une coercition déjà à l'œuvre dans la mission civilisatrice et plus particulièrement dans l'instauration forcée d'un ordre

culturel qui figure l'islam comme une entreprise abjecte, arriérée et annonciatrice d'anéantissement, et condamnée par conséquent à occuper une place subordonnée dans la culture même de l'humain, voire à en être exclue. Cette logique n'est pas très éloignée de la dénégation et du déplacement qui marquaient la rhétorique du pape sur l'islam. Si l'islam est figuré comme violent par définition tout en étant encombré de règles inhibitrices, alors, dans la mesure où il est violent, il appelle de nouvelles règles disciplinaires ; mais, dans la mesure où il est assujetti à ses règles, il réclame une émancipation que seule la modernité peut lui apporter.

Je ne prétends pas que le fait de refuser à quelqu'un le droit à l'immigration soit équivalent au fait de soumettre cette personne à des tortures sexuelles, mais je dirais, en empruntant momentanément des catégories larges, qu'exclure rigoureusement les communautés musulmanes des normes prédominantes de l'Euro-Amérique, c'est s'appuyer sur la conviction que l'islam constitue une menace pour la culture, voire pour les normes dominantes de l'humanisation. Et il suffit qu'un groupe de personnes en vienne à représenter une menace pour les conditions culturelles de l'humanisation et de la citoyenneté pour que soient réunies les raisons de les torturer et de les mettre à mort – étant donné que ces personnes ne peuvent plus être conceptualisées comme humaines ou citoyennes. Dans le cas de la torture sexuelle, on assiste à un déploiement nauséabond de la notion de liberté sexuelle : « Nous incarnons cette liberté, vous non ; c'est pourquoi nous sommes libres de vous forcer et d'exercer ainsi notre liberté tandis que vous nous manifesterez votre non-liberté, et ce spectacle servira de justification visuelle à notre offensive contre vous. » C'est bien sûr différent du dévoilement des femmes afghanes affiché en une du *New York Times*, mais n'y a-t-il pas dans les deux cas un présupposé commun ? Dans l'un et l'autre contexte, le féminisme et la lutte pour la liberté sexuelle ne sont-ils pas devenus, effroyablement, un « signe » de la mission civilisatrice en cours ? Peut-on seulement commencer à comprendre la torture si l'on est incapable d'expliquer comment

l'homophobie dans l'armée agit sur des populations marquées par un tabou religieux sur l'homosexualité ?

Quelle sorte de confrontation a donc lieu sur la scène de la torture, où une homophobie et une misogynie violentes exploitent l'homophobie et la misogynie supposées des victimes ? En se concentrant sur la misogynie, même dans un cadre de tolérance ou de droits culturels ou de violations culturelles spécifiques, on perd de vue le type précis d'exploitation qui est à l'œuvre dans la scène de torture. Homophobie et misogynie semblent bien plus être des éléments centraux de la scène de torture que des attributs que l'on pourrait assigner à la population torturée, voire comprendre comme disposition ou arriération spécifique à l'islam. Quelle que soit la relation entre l'islam et le statut des femmes, il est impératif de commencer par dire qu'il s'agit d'une relation complexe, historiquement changeante et qui ne se prête à aucune réduction hâtive (un bon point de départ pour un lectorat anglophone serait sans doute la collection éditée par Suad Joseph, « Women in Islamic Culture », dont quatre volumes sont déjà parus chez Brill).

Ce qui se joue dans la scène de torture, c'est le nœud de violence et de sexualité qui est au cœur de la thèse civilisationnelle telle qu'elle a été formulée dans le contexte de ces guerres. Après tout, les États-Unis apportent la civilisation à cet « Autre » musulman, prétendument « arriéré » ou prémoderne. Or ce qu'ils apportent le plus manifestement, c'est la torture comme instrument et signe de civilisation. Il ne s'agit pas là de moments aberrants dans le cours de la guerre, mais plutôt, fondamentalement, de la logique cruelle et spectaculaire de la culture impériale des États-Unis telle qu'elle s'exerce dans le contexte des guerres qu'ils mènent aujourd'hui. Les scènes de torture se déroulent au nom de la civilisation contre la barbarie et l'on voit bien que la « civilisation » en question fait partie d'une politique laïque discutable, qui n'est ni plus éclairée ni plus critique que les formes de religion les plus dogmatiques et les plus restrictives. En fait, les alliances historiques, rhétoriques et logiques entre politique laïque et religion sont peut-être plus profondes que nous ne le croyons. La barbarie dont il s'agit ici est celle de la mission

civilisatrice, à laquelle toute politique anti-impérialiste, et particulièrement une politique féministe et *queer*, doit s'opposer sans relâche. L'enjeu est en effet d'établir une politique qui s'oppose à la coercition d'État et qui construise un cadre nous permettant de voir que c'est la violence exercée au nom de la défense d'une certaine modernité ainsi que les prétentions à l'homogénéité culturelle ou à l'intégration qui font peser plus gravement les menaces sur la liberté. Si les scènes de torture sont l'apothéose d'une certaine conception de la liberté, c'est qu'il s'agit d'une conception libérée de toute loi et de toute contrainte, précisément afin d'imposer la loi et d'exercer la coercition. Il est évident que des idées concurrentes de la liberté sont en jeu ici, mais il est sans doute pourtant utile de noter que, parmi les significations perdues de vue, il y a la liberté d'être protégé de la coercition et de la violence. De même, d'ailleurs, que la capacité à penser le temps, ce temps hors de la téléologie qui s'instaure violemment tout à la fois comme origine et comme fin de ce qui est culturellement pensable. La possibilité d'un cadre politique qui ouvrirait nos idées de normes culturelles à la contestation et au dynamisme dans un cadre mondial serait sûrement un moyen de penser une politique capable de réinvestir la liberté sexuelle dans le contexte de luttes solidaires contre le racisme, le nationalisme et la persécution des minorités religieuses.

Mais je ne suis pas du tout sûre qu'il nous faille rassembler ces luttes dans un cadre unifié. Comme j'espère l'avoir montré au moins de façon préliminaire, insister sur un cadre culturel unifié comme condition préalable à la politique, laïque ou religieuse d'ailleurs, reviendrait à exclure ce cadre de la contestation politique. Si, comme y insiste Marx, le point de départ de notre analyse doit être le présent historique, il me semble que toute description complexe de ce présent requiert une nouvelle manière de comprendre comment des temporalités entrent en conflit ou en convergence. Cela signifie, je crois, à la fois résister aux cadres unifiés qui dilueraient ces antagonismes en en faisant des revendications équivalentes de droits, et refuser les récits développementaux qui déterminent par avance en quoi consiste une juste vision de l'épanouissement

humain. Il est toujours possible de montrer non seulement que l'islam est moderne de diverses manières, mais aussi, ce qui n'importe pas moins, comment certains idéaux laïques n'auraient pu se développer s'ils n'avaient été transmis et élaborés par les pratiques islamiques. Ce qui importe cependant n'est pas de montrer que nous sommes tous des modernes. Si la modernité cherche à se constituer par une idée du temps comme déploiement et accomplissement continus et si certaines de nos libertés personnelles sont conceptualisées à partir de cette idée, alors peut-être ferions-nous bien de nous rappeler la boutade de Nietzsche : « "L'Humanité" n'avance pas, elle n'existe même pas…[106] » Plus saillante peut-être est l'insistance de Walter Benjamin, dans la treizième de ses *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, sur le fait que « [l]'idée d'un progrès de l'espèce humaine à travers l'histoire est inséparable de celle d'un mouvement dans un temps homogène et vide. La critique de cette dernière idée doit servir de fondement à la critique de l'idée de progrès en général[107] ». Il note plus loin que « la conscience de faire éclater le continuum de l'histoire » est caractéristique des « classes révolutionnaires » au moment de leur action[108]. L'historien qui comprend comment le passé surgit dans une étincelle, comment le passé n'est pas passé mais se poursuit dans le présent, comprend aussi l'« à-présent » comme un temps « dans lequel se sont fichés des éclats du temps messianique[109] ». La référence expressément non laïque de Benjamin ici ne renvoie pas à un avenir idéal, mais plutôt à la puissance d'interruption exercée par le passé sur le présent, qui efface toutes les différences qualitatives par son effet d'homogénéisation. La « constellation » qui forme la propre époque de quelqu'un est précisément la scène difficile et interruptive de temporalités multiples qui ne peuvent être réduites à un pluralisme culturel ou au discours juridique du libéralisme politique. Pour Benjamin, en conclusion de ces thèses, « chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer », une condition historique dans laquelle la responsabilité politique du présent existe précisément « à présent ». Ce n'est pas par hasard que Benjamin comprenait une action révolutionnaire telle que la grève comme un rejet du pouvoir coercitif de l'État. Ce pouvoir s'appuie

sur une certaine idée pseudo évidente de progrès historique pour se légitimer comme l'ultime accomplissement moderne. Séparer l'« à-présent » de ces prétentions de la modernité, c'est saper le cadre temporel qui soutient de manière acritique le pouvoir étatique, son effet de légitimation et ses instrumentalisations coercitives. Sans une critique de la violence d'État et du pouvoir qu'elle agite pour construire le sujet de la différence culturelle, nos revendications de liberté risquent d'être appropriées par l'État de façon à nous faire perdre de vue tous nos autres engagements. Ce n'est que par la critique de la violence d'État que nous conservons une chance de trouver et de reconnaître les alliances existantes et les lieux de contact avec les autres minorités, afin d'examiner systémiquement comment la coercition cherche à nous diviser et à détourner durablement l'attention de la critique de la violence elle-même.

Ce n'est qu'en acceptant de regarder en face les déplacements épistémiques qui traversent les perspectives critiques, laïques comme religieuses, que l'on pourra faire le point sur le temps et le lieu de la politique. Si la liberté est l'un des idéaux auxquels nous aspirons, il importe de se rappeler à quel point il est facile de déployer la rhétorique de la liberté sous prétexte de légitimer un État dont la puissance coercitive agite le leurre de la sauvegarde de l'humanité. Peut-être alors peut-on repenser la liberté, et même le fait d'être libre de toute coercition, comme une condition de solidarité entre minorités, et mesurer la nécessité de formuler une politique sexuelle dans le contexte d'une critique généralisée de la guerre.

4. NE-PAS-PENSER, AU NOM DU NORMATIF

Dans un récent échange[110], le sociologue britannique Chetan Bhatt remarquait que, « en sociologie, en théorie culturelle ou en études culturelles, beaucoup d'entre nous présupposent l'existence d'un champ de vérités [...], un champ (contesté, il est vrai) d'intelligibilité théorique pour la compréhension ou la description du "soi", de l'"autre", du sujet, de l'identité ou de la culture[111] ». Il ajoute : « Je ne suis plus si sûr que ces concepts aient la capacité d'expansion nécessaire pour répondre aux transformations massives des mondes vécus[112] hors de l'Euro-Amérique, au décodage et reconditionnement rapides de ce que nous appelons "identité" [...]. » Si Bhatt a raison, alors le cadre même dont nous procédons, que ce soit le cadre multiculturaliste ou celui des droits humains, présuppose certains types spécifiques de sujets qui peuvent ou non correspondre aux modes de vie qui sont à l'œuvre à l'heure actuelle. Les sujets que présupposent les cadres du libéralisme politique et du multiculturalisme (et il nous faudra essayer de les distinguer) sont caractérisés comme appartenant à certains types d'identités culturelles, diversement conçues comme déterminées de façon singulière ou multiple par toute une série de catégories, dont l'ethnicité, la classe, la race, la religion, la sexualité et le genre. Il y a des interrogations persistantes sur le fait de savoir si et comment ces sujets peuvent être représentés dans la loi et ce qui pourrait passer pour une reconnaissance culturelle et institutionnelle suffisante à leur égard. On pose ces questions normatives comme si on savait ce qu'on entend par le « sujet », alors même que l'on ne sait pas toujours comment représenter ou reconnaître au mieux différents sujets. En effet, le « on » qui pose de telles questions présume le plus souvent que c'est un problème d'ordre normatif, à savoir : comment organiser au mieux la vie politique de telle sorte que la

reconnaissance et la représentation puissent avoir lieu ? Et bien qu'à n'en pas douter il s'agisse d'une question normative essentielle, sinon la plus essentielle, on ne peut envisager d'y répondre sans prendre en considération l'ontologie du sujet dont la reconnaissance et la représentation sont en jeu. En outre, toute enquête sur cette ontologie exige de prendre en compte un autre niveau auquel opère le normatif, à savoir les normes qui produisent l'idée de l'humain digne de reconnaissance et de représentation à quelque degré que ce soit. Autrement dit, on ne peut ni poser ni répondre à la question normative la plus communément admise sur la meilleure manière de représenter ou de reconnaître des sujets de ce genre, si l'on ne parvient pas à saisir le différentiel de pouvoir qui intervient pour distinguer les sujets éligibles pour la reconnaissance de ceux qui ne le sont pas. En d'autres termes, quelle est la norme en fonction de laquelle est produit le sujet qui devient alors le « terrain » présupposé du débat normatif ?

Le problème n'est pas seulement « ontologique », étant donné que les formes que prend le sujet ainsi que les mondes vécus non conformes aux catégories disponibles de sujet émergent à la lumière de mouvements historiques et géopolitiques. J'écris « émergent », mais cela ne doit évidemment pas être considéré comme allant de soi, puisque de telles formations ne peuvent « émerger » que s'il existe des cadres qui établissent la possibilité de cette émergence. La question est donc : existe-t-il de tels cadres et, si oui, comment fonctionnent-ils ? Certaines variantes du libéralisme politique et du multiculturalisme proposent de penser ce que pourrait être la reconnaissance à la lumière du défi que Bhatt pose aux notions de sujet et d'identité. Certaines de ces positions cherchent à étendre une doctrine de la reconnaissance aux sujets « coalitionnels ». Le sociologue Tariq Modood, par exemple, propose une conception de la citoyenneté qui s'appuie moins sur des perspectives ou des revendications fondées sur le sujet que sur l'échange intersubjectif qui résulte, par exemple, des « possibilités de coalition entre politique sexuelle et multiculturalisme religieux ». Selon lui, la citoyenneté doit être comprise comme quelque chose de dynamique

et de révisable, marquée par « des conversations et des renégociations ». Une conception substantielle de la citoyenneté implique des façons de dialoguer qui reconstituent de manière significative ce que sont les participants. Modood explique que « s'il est une chose que l'inclusion civique n'est pas, c'est l'acceptation acritique d'une conception préexistante de la citoyenneté comme "règles du jeu" et "adaptation" unilatérale des nouveaux entrants ou des nouveaux égaux (ex-subordonnés) ». Et il ajoute alors cet appendice important à sa remarque : « Être citoyen, de même qu'être tout juste devenu citoyen, c'est avoir le droit non seulement d'être reconnu, mais de débattre des termes de la reconnaissance[113]. »

Exiger de devenir citoyen n'est pas une tâche facile, mais débattre des termes par lesquels cette citoyenneté est conférée est indubitablement plus difficile encore. De ce point de vue, le citoyen *est lui-même* un échange coalitionnel ; en d'autres termes, il ne s'agit pas d'un sujet déterminé, que ce soit de façon simple ou multiple, mais d'un processus social dynamique, d'un sujet qui n'est pas seulement en devenir, mais qui se constitue et se reconstitue au fil de l'échange social. On n'a pas seulement droit à un certain statut de citoyen, mais ce statut est lui-même déterminé et révisé au cours de l'interaction sociale. On pourrait dire que cette forme dialogique d'ontologie sociale est belle et bonne, mais que c'est la reconnaissance légale qui fait de chacun de nous des sujets juridiques. C'est sans doute vrai, mais il y a des conditions extralégales pour devenir citoyen, voire pour devenir un sujet qui puisse paraître devant la loi. Paraître devant la loi signifie que l'on a accédé au royaume des apparences ou que l'on est en position d'y accéder, ce qui veut dire qu'il y a des normes qui conditionnent et orchestrent l'apparition du sujet. Le sujet façonné pour paraître devant la loi n'est donc pas entièrement déterminé par la loi et cette condition extralégale de la légalisation est implicitement (non juridiquement) présupposée par la loi même.

On pourrait alors vouloir formuler une nouvelle conception du sujet, conception qui pourrait être qualifiée de « coalitionnelle ». Mais qu'est-ce qui constituera les composantes de la coalition ?

Dirons-nous qu'il y a plusieurs sujets en un seul, ou qu'il y a des « parties » qui entrent en communication les unes avec les autres ? Ces alternatives éludent l'une et l'autre la question de savoir si le langage du sujet est suffisant. Considérons le scénario invoqué par ceux qui poursuivent l'objectif normatif de tolérance : si un sujet exerce la tolérance à l'égard d'un autre, ou si deux sujets différents sont invités à faire preuve de tolérance réciproque, ces deux sujets sont considérés d'emblée comme différenciés. Mais qu'est-ce qui justifie cette différenciation ? Et qu'en est-il si la « différenciation » est précisément ce qui doit être réprimé et relocalisé pour que le sujet apparaisse au sein d'un tel scénario ? Certains discours de tolérance, par exemple, posent deux différents types de sujets, par exemple les « homosexuels » et les « musulmans », lesquels, dans les sphères des relations sociales et de la politique publique, se tolèrent ou pas. Comme l'a montré Wendy Brown de façon convaincante, la tolérance est un instrument faible qui présuppose souvent un certain dédain pour ceux à qui il s'adresse[114]. D'autres préfèrent la notion de reconnaissance, qui leur paraît une alternative plus consistante et plus affirmative à la tolérance (moins tolérants, et ainsi plus tolérants !). Mais la reconnaissance apparaît comme un concept peu opérant lorsqu'on essaie de le faire fonctionner dans de tels scénarios. Outre la question de savoir qui accorde la reconnaissance et quelle forme elle prend, il faut également se demander ce qui précisément doit être « reconnu » ? Est-ce l'« homosexualité » de la personne gay ? Est-ce la croyance religieuse de la personne musulmane ? Si notre cadre normatif présuppose ces traits apparemment définitionnels de sujets singuliers déterminés comme étant ses objets propres, alors la reconnaissance devient un élément de la pratique même consistant à ordonner et à régler les sujets en fonction de normes préétablies. Si la reconnaissance reconsolide le « sujet sexuel », notamment, *fait*-elle le sujet de la reconnaissance ou bien le *trouve*-t-elle ? Et y a-t-il un autre moyen de distinguer entre faire et trouver dans la scène de reconnaissance fondée sur ces termes ? Que faire si les traits mêmes qui sont « reconnaissables » reposent en définitive sur un échec de la reconnaissance ?

Il y a plusieurs conséquences au fait qu'aucun sujet ne puisse apparaître que différencié. Tout d'abord, un sujet ne se singularise que par exclusion d'autres formations subjectives possibles, une foule de « non-moi ». Ensuite, un sujet naît d'un processus d'abjection consistant à se délester de dimensions de soi non conformes aux figures singulières dispensées par la norme du sujet humain. Le rebut de ce processus comprend plusieurs formes de spectralité et de monstruosité habituellement figurées en rapport avec la vie animale non humaine. En un sens, cette formulation est une espèce de truisme (post) structuraliste, au sens où la différence non seulement conditionne l'assertion d'identité mais se révèle en conséquence plus fondamentale que l'identité. Laclau et Mouffe ont proposé une reformulation extrêmement importante de cette notion dans *Hégémonie et stratégie socialiste*, où la condition de différenciation semble devenir à la fois le signe d'un manque constitutif dans toute formation subjective et la base d'une conception non substantielle de la solidarité[115].

Y a-t-il un moyen de faire de cette série d'aperçus formels une analyse historiquement spécifique du fonctionnement différentiel de la reconnaissance à notre époque ? Après tout, si le sujet est toujours différencié, il nous faut comprendre précisément ce que cela signifie. On tend à comprendre la différenciation à la fois comme un trait interne à un sujet (le sujet est intérieurement différencié et composé de plusieurs parties qui se déterminent réciproquement) et comme un trait externe (le sujet exclut d'autres formations subjectives de même que des spectres d'abjection ou la perte du statut de sujet). Mais ces deux formes de différenciation ne sont pas aussi distinctes qu'il pourrait sembler, puisque ce que j'exclus pour constituer ma singularité et ma spécificité me reste intérieur comme perspective de ma propre dissolution. Toute différenciation interne entre mes différentes parties ou entre mes « identités » dépend d'une certaine manière de l'unification de ces différences et ainsi de la restauration du sujet comme fond de la différence même. Réciproquement, le sujet acquiert sa spécificité en se définissant contre ce qui lui est

extérieur et la différenciation externe se révèle donc également centrale pour rendre compte de la différenciation interne.

Pour dire cela, point n'est besoin d'aller chercher plus loin que Hegel, mais peut-être y a-t-il quelque chose de plus à considérer au sujet des formes spécifiques que prennent les prétendus conflits culturels ainsi que sur la façon dont ces formes sont présupposées par les cadres normatifs dominants. La personne homosexuelle en question peut être musulmane ou non, la personne musulmane en question peut être homophobe ou non. Mais si la manière dont nous concevons ces identités est déterminée par le cadre du conflit culturel (gay *versus* musulman), alors le musulman est défini par sa prétendue homophobie et l'homosexuel est défini, toujours selon ce cadre, comme un antimusulman présumé ou comme quelqu'un qui redoute l'homophobie musulmane. En d'autres termes, l'une et l'autre positions sont définies à partir de leur relation supposée de conflit mutuel, ce qui nous en apprend très peu sur ces deux catégories en présence ou sur les lieux de leur convergence sociologique. En effet, le cadre de la tolérance, voire l'injonction à la tolérance, ordonne l'identité conformément à ses propres exigences en oblitérant les réalités culturelles complexes des vies gays et religieuses.

Il en résulte que le cadre normatif impose une certaine ignorance des « sujets » en présence et va jusqu'à rationaliser cette ignorance comme une nécessité pour pouvoir poser des jugements normatifs forts. Il est vrai qu'il faut faire un certain effort pour « comprendre » les réalités culturelles désignées par « homosexuel » et « musulman », notamment dans leurs « mondes vécus » transnationaux, pour citer Bhatt, à la fois à l'intérieur, à l'extérieur et à la périphérie de l'Euro-Amérique (étant entendu que ces catégories spatiales peuvent opérer simultanément). Après tout, comprendre cette relation impliquerait de considérer un certain nombre de configurations où la sexualité et la religion fonctionnent comme vecteurs l'une de l'autre, de manière tantôt antagonique, tantôt non antagonique. Dire qu'il y a dans l'islam des règles contre l'homosexualité, c'est n'avoir encore rien dit de la manière dont les

gens vivent en rapport avec ces règles ou ces tabous, ni de la manière dont ceux-ci varient en intensité ou en centralité suivant les contextes religieux et les pratiques spécifiques en présence. Il serait particulièrement intéressant de disposer d'une analyse de la façon dont les pratiques sexuelles explicitement visées par le tabou se produisent en rapport ou dans une relative indifférence par rapport à lui. Qu'il y ait un tabou à un niveau doctrinal n'explique pas la fonction de ce tabou dans la doctrine ni la façon dont les vies sexuelles sont menées en relation non seulement avec le tabou lui-même, mais aussi avec plusieurs autres types de réalités culturelles, qu'elles prennent ou non une inflexion religieuse. Enfin, que la religion et la sexualité puissent l'une et l'autre constituer des mobiles pour un mode de vie ne nous dit encore rien de leur force d'impulsion, ni des manières qu'elles ont d'agir ou de ne pas agir, et sur quoi (et conjointement avec quelles autres forces). En d'autres termes, le cadre binaire suppose que la religion et la sexualité déterminent l'une et l'autre l'identité de façon à la fois singulière et exhaustive (raison pour laquelle il y a deux identités distinctes et adverses). Un tel cadre ne tient pas compte du fait que même là où il y a des antagonismes, ceux-ci ne débouchent pas nécessairement sur la contradiction ou sur une impasse. L'antagonisme peut être vécu dans les sujets et entre eux comme une dynamique et une force politique productives. Enfin, un tel cadre néglige les façons complexes dont la religion et la sexualité s'organisent, puisqu'il prétend connaître tout ce qu'il y a à connaître avant toute enquête effective sur cette réalité culturelle complexe. C'est une forme de non-pensée ratifiée par un modèle restrictivement normatif qui exige une carte de la réalité afin de formuler un jugement même si cette carte est manifestement fausse. Il s'agit en fait d'une forme de jugement qui falsifie le monde pour étayer le jugement moral lui-même comme signe d'un certain privilège et d'une certaine « perspicacité » culturelle – un moyen de tenir les hordes à distance (et par là on vise non seulement les non-Européens, mais sans doute aussi les comparatistes de tout poil). Et de telles prétentions s'accompagnent souvent de l'assertion fallacieuse de « courage politique », compris comme disposition à mettre au défi quiconque

souhaiterait nous voir penser les différences culturelles de façon plus fondée, patiente ou complexe. En d'autres termes, point n'est besoin de comprendre, mais seulement et toujours de juger ! Mon but n'est pas, cependant, de paralyser le jugement ni de saper les prétentions normatives, mais d'insister sur le fait qu'il nous faut créer de nouvelles constellations permettant de penser la normativité si nous voulons continuer à saisir et à évaluer notre monde de façon globale avec une certaine ouverture intellectuelle.

Il y a, bien sûr, certaines options que je *ne* défends *pas*. Par exemple, le problème que nous abordons ici ne consiste pas en une supposée menace exercée par les droits culturels à l'encontre de la liberté individuelle, puisque cadrer ainsi le problème, c'est refuser de repenser les concepts mêmes d'individu et de culture ainsi présupposés. Dans ce contexte, il importe de souligner le fait que l'effort des élites laïques pour exclure la religion de la sphère publique peut s'enraciner dans un certain privilège de classe et un aveuglement quant au fait que les réseaux religieux apportent souvent un soutien dont dépendent nécessairement des populations vulnérables. Le droit d'association des communautés religieuses a été parfois défendu à partir de l'idée que l'atteinte à ces droits conduit chez ces communautés à un substantiel déni de représentation légale et politique (*disenfranchisement*), voire au déracinement de la communauté elle-même[116]. Naturellement, un tel projet nécessiterait de pouvoir localiser les communautés, de les traiter comme des entités stables et individualisées, ce qui conduirait à certains types de décisions compliquées sur la manière de déterminer l'appartenance au groupe. En fait, l'avantage d'une telle approche est qu'elle pallie les inconvénients d'un certain individualisme par une idée de droits collectifs ; mais sa limite est que le « groupe » ou la « communauté » fonctionnent comme un sujet unifié précisément à une époque où de nouvelles configurations sociales nécessitent que l'on pense au-delà, voire contre de telles unités supposées.

La stratégie qui consiste à imaginer des droits d'association et un concept coalitionnel de la citoyenneté pourrait être comprise comme

visant à étendre les normes démocratiques existantes de manière à les rendre plus inclusives et à surmonter les « impasses » entre droits et revendications individuels et religieux. De telles stratégies ont indubitablement leur force et leurs promesses. Je voudrais seulement attirer l'attention sur la tension entre : a) étendre les concepts normatifs existants de la citoyenneté, de la reconnaissance et des droits afin de s'adapter aux impasses contemporaines et de les surmonter et b) appeler à des lexiques alternatifs à partir de la conviction que les discours normatifs dérivés du libéralisme politique comme du multiculturalisme sont inadéquats à la tâche de saisir les deux nouvelles configurations subjectives et les nouvelles formes d'antagonismes sociaux et politiques.

Je ne voudrais pas sous-estimer la place du conflit social et culturel dans la politique contemporaine, mais je répugne tout autant à considérer l'« *impasse** » comme un trait structurel évident du multiculturalisme, si dominante que puisse être l'interprétation d'une certaine « impasse » entre, par exemple, minorités religieuses et sexuelles. Il existe de nombreux groupes religieux gays et lesbiens, dont certains ont été à l'origine des mobilisations pro-mariage aux États-Unis[117]. Il existe aux États-Unis et un peu partout en Europe des coalitions de *queers* et d'« étrangers illégaux » ou de *sans-papiers**, qui travaillent ensemble sans que leurs efforts coalisés aient à souffrir du conflit entre identité sexuelle et croyance religieuse. Il y a, enfin, de nombreux réseaux de gays et lesbiennes musulman-e-s (penser au bar SO36 de Kreuzberg, à Berlin) qui déjouent la nécessité de l'opposition entre sexualité et religion. Si l'on songe à la manière dont certaines personnes ont vu leur statut sérologique influer négativement sur leur capacité de voyager ou même de bénéficier de soins médicaux adéquats, on voit comment peuvent se former, sous la rubrique de la politique migratoire, des communautés luttant pour l'affranchissement et caractérisées par une fusion des identités. Si la problématique du multiculturalisme et la politique de reconnaissance exigent soit de réduire le sujet à un attribut simple et définitionnel, soit de le construire comme doté de déterminations multiples, je ne suis pas sûre que nous ayons encore

relevé le défi lancé à la métaphysique culturelle par les nouveaux réseaux mondiaux qui traversent et animent plusieurs déterminations dynamiques à la fois.

Quand de tels réseaux forment la base des coalitions politiques, ils sont liés moins par des questions d'« identité » ou par des termes communément admis de reconnaissance que par des formes d'opposition à certaines politiques étatiques ou réglementaires qui entraînent des exclusions, des rejets, des suspensions partielles ou totales de citoyenneté, des subordinations, des dévalorisations et ainsi de suite. En ce sens, les « coalitions » ne sont pas nécessairement fondées sur des positions subjectives ou sur une conciliation des différends entre positions subjectives ; elles peuvent être fondées sur des objectifs provisoirement concordants et il peut y avoir – peut-être même le faut-il – des antagonismes actifs sur la nature de ces objectifs et la manière de les atteindre au mieux. Il y a des champs vivants de différends, au sens où « recevoir l'influence d'autrui » ou « influer sur autrui » font partie de l'ontologie sociale même du sujet, et c'est alors que le « sujet » est moins une substance singulière qu'un ensemble actif et transitif d'interrelations.

Je ne suis pas du tout convaincue qu'il y ait un terme « unificateur » capable de couvrir toutes les formes de dépossession qui relient la politique des minorités, pas plus que je ne crois qu'un tel terme soit nécessaire aux fins stratégiques de l'alliance politique. Ce qu'il faut, en revanche, c'est que ceux qui sont impliqués dans de tels efforts coalitionnels soient également activement engagés dans une réflexion approfondie sur la catégorie de « minorité » en tant qu'elle déborde les lignes qui séparent le citoyen du non-citoyen. En se concentrant sur l'État et les pouvoirs régulateurs, sur la manière dont ils orchestrent le débat et manipulent les termes afin de créer l'impasse politique, on se déplace par-delà le type de cadre qui présuppose une opposition dyadique ou qui extrait un « conflit » d'une configuration complexe de façon à occulter les dimensions coercitives et orchestratrices des cadres normatifs. En mettant au centre la question du pouvoir, les termes du débat ne peuvent que changer et, de fait, devenir plus réactifs politiquement.

Comment donc des formes de pouvoir, y compris du pouvoir étatique, orchestrent-elles une scène d'opposition dyadique mettant aux prises deux sujets séparés, qualifiés par des attributs, singuliers ou pluriels, et posés dans un rapport d'exclusion mutuelle ? Prendre de tels sujets pour acquis, c'est détourner l'attention critique des opérations du pouvoir lui-même, et notamment de ses effets d'orchestration dans et sur la formation du sujet. En conséquence, je me méfie des formes narratives d'histoire progressive où, de deux choses l'une, soit le conflit dyadique est surmonté par des perspectives politiques libérales plus englobantes et inclusives, soit la prétention au progrès elle-même devient le problème clé dans la bataille pour la défense du libéralisme politique (*liberalism*). Dans le premier cas, on développe des cadres plus inclusifs afin de résoudre l'antagonisme ; dans le second cas, on prétend que l'alternative laïque et progressiste est la condition *sine qua non* du libéralisme politique et on déclare une guerre effective à tout effort consistant à repenser ou à problématiser le caractère nécessaire et suffisant de cette alternative ainsi que sa valeur ultime. La première attitude est celle qui caractérise les notions dialectiques, pragmatistes et progressistes (*progressive*) de l'histoire ; la seconde fait du « progressisme » (*the « progressive »*) l'un des pôles d'un conflit et interprète comme une menace contre le libéralisme politique (*liberalism*) tout lexique non laïque et antiprogressiste ainsi que tout effort cherchant à développer des vocabulaires alternatifs pour penser des sujets émergents, ainsi que des langages, des médias et des idiomes efficaces en vue de l'émancipation politique.

Je n'imagine certes pas une alliance « sans accrocs » entre minorités religieuses et sexuelles. Des alliances existent déjà et il n'est pas sans intérêt de se demander comment elles sont formées. Il n'est pas sans intérêt non plus de supposer qu'elles contiennent vraisemblablement certaines fractures, certains échecs ainsi que des antagonismes persistants. En disant « contiennent », je n'entends pas suggérer que l'alliance suture ou résolve de tels antagonismes. Au contraire, avec Laclau et Mouffe, je continue à soutenir que l'antagonisme laisse l'alliance ouverte et suspend l'idée de

réconciliation prise comme but. La question de savoir ce qui pourrait conserver sa cohésion à l'alliance est autre chose que celle de savoir ce qui pourrait lui conserver sa mobilité. Ce qui la maintient dans sa mobilité, c'est à mon avis une focalisation constante sur les configurations de pouvoir qui excèdent la stricte définition de l'identité appliquée à ceux qui sont inclus dans l'alliance. Dans ce cas, une alliance devrait rester concentrée sur les méthodes de la coercition étatique (qui vont des tests d'immigration à la torture manifeste) et sur les invocations (et sur les réductions) du *sujet*, de la *nature*, de la *culture* et de la *religion* qui produisent l'horizon ontologique au sein duquel la coercition étatique apparaît comme nécessaire et justifiée.

L'opération du pouvoir d'État se déploie dans un horizon ontologique saturé par le pouvoir qui précède et excède le pouvoir d'État. Il en résulte que l'on ne peut rendre compte du pouvoir si l'on place toujours l'État au centre de ses opérations. L'État s'appuie sur des opérations non étatiques de pouvoir et ne peut fonctionner sans une réserve de pouvoir qu'il n'a pas lui-même organisée. De plus – et ceci n'a rien de particulièrement nouveau –, l'État produit et présuppose à la fois certaines opérations de pouvoir qui agissent d'abord en établissant une série de « donnés ontologiques ». Au nombre de ces donnés se trouvent précisément des idées de sujet, de culture, d'identité et de religion dans des versions qui restent incontestées et incontestables au sein de cadres normatifs particuliers. Donc, quand on parle de « cadres » (*frameworks*) dans ce contexte, on ne parle pas simplement des perspectives théoriques que nous mobilisons pour analyser la politique, mais de modes d'intelligibilité qui concourent au fonctionnement de l'État et qui, en tant que tels, sont eux-mêmes des exercices de pouvoir alors même qu'ils excèdent le domaine spécifique du pouvoir d'État.

Le point le plus saillant où l'on débouche sur une « impasse » n'est peut-être pas la confrontation entre le sujet de la minorité sexuelle et celui de la minorité religieuse, mais entre un cadre normatif qui requiert et produit de tels sujets en conflit réciproque et une perspective critique qui interroge la réalité et les modalités de

l'existence de tels sujets en dehors de – ou dans des rapports différents à – cet antagonisme présumé. Cela impliquerait d'examiner comment ce cadre dépend, tout en l'induisant, d'un refus de comprendre la complexité de l'émergence historique des populations et de configurations subjectives religieuses/sexuelles qui ne sauraient être réduites à aucune de ces formes d'identité. D'un côté, on peut dire que de telles réductions, si falsificatrices soient-elles, sont nécessaires parce qu'elles rendent possibles des jugements normatifs dans un cadre établi et connaissable. Le désir de certitude épistémologique et de jugement évident produit ainsi un ensemble d'engagements ontologiques qui, vrais ou pas, sont considérés comme nécessaires pour pouvoir se raccrocher aux normes épistémologiques et éthiques existantes. D'un autre côté, la pratique critique ainsi que la pratique consistant à apporter une compréhension historique plus adéquate se concentrent sur la violence produite par le cadre normatif lui-même. Elles proposent ainsi un récit alternatif de la normativité, qui se fonde moins sur un jugement préétabli que sur ces sortes de conclusions comparatives et évaluatrices qui peuvent être obtenues par la pratique de la compréhension critique. Comment, en effet, aborder à nouveaux frais la politique du jugement et de l'évaluation dès lors que l'on entreprend de penser de manière critique et comparative des schémas d'évaluation qui se présentent comme concurrents les uns des autres ?

Pour aborder cette dernière question, je voudrais revenir au récent livre de Talal Asad, *On Suicide Bombing*, que j'ai brièvement évoqué au premier chapitre[118]. Cela peut paraître surprenant, étant donné qu'Asad explique que son propre travail « n'est pas une discussion », mais plutôt une tentative de « comprendre » – il refuse expressément de se prononcer sur la question de savoir quelle violence est justifiée et quelle violence ne l'est pas. De prime abord, Asad paraît proposer un point de vue en conflit direct avec ceux qui défendraient la nécessité d'un jugement moral malgré leur ignorance des pratiques culturelles qu'ils jugent, ou précisément en vertu de cette ignorance. Asad argumente donc en faveur d'un travail de

compréhension. Mon avis est qu'il le fait justement afin de déstabiliser et de remanier nos conceptions de la normativité et qu'il apporte ainsi une contribution déterminante à la théorie normative.

Asad explique très clairement qu'il cherche à proposer une manière de comprendre comment les « attentats-suicides » sont construits et élaborés dans le « discours public occidental ». Il remarque qu'il ne s'agit pas pour lui de produire un jugement moral, bien qu'il souligne à plusieurs reprises, dans des apartés significatifs, qu'il n'approuve pas la tactique de l'attentat-suicide[119]. Il souhaite toutefois, aux fins de son analyse, mettre de côté ce type de jugement pour poser et poursuivre d'autres interrogations. Dans une même veine, il ne se soucie guère de reconstituer les motivations des kamikazes (*suicide-bombers*), bien que je ne doute pas qu'il admettrait qu'une telle étude pourrait produire des résultats intéressants. Il s'impose de se limiter à l'analyse de ce qu'il appelle, peut-être trop largement, le discours public « occidental » sur les attentats-suicides. Comment faut-il entendre cette restriction ? Faut-il le prendre au mot lorsqu'il nous dit que les jugements normatifs n'entrent pas en compte dans la « compréhension » du phénomène qu'il cherche à apporter ? Contre les affirmations d'Asad, je voudrais réintroduire quelques-unes des questions normatives que son livre laisse de côté. Je ne cherche pas, ce faisant, à prouver que le livre est erroné ou malavisé ; je crois seulement qu'il y a là une position plus fortement normative – un examen plus conséquent de la normativité – que ce que l'auteur veut bien admettre explicitement.

Ma question est donc : peut-on trouver un moyen de repenser les termes de la normativité à partir de la manière dont Asad en rend compte ? À première vue, on pourrait se sentir fondé, et même légitimé, à exiger d'Asad qu'il clarifie sa position : peut-il proposer une analyse des attentats-suicides qui ne débouche *in fine* sur aucune conclusion quant au caractère, justifié ou non, de cette forme de violence ? Si l'on pose trop hâtivement cette question, on risque fort de s'interdire de comprendre ce qu'il essaie de nous dire sur la question elle-même. Pour être claire : il n'apporte aucune justification aux attentats-suicides, pas plus qu'il ne s'attarde sur les

arguments normatifs employés contre eux. Je dirais qu'il prend le parti de s'en tenir aux arguments « pour et contre » afin de modifier le cadre dans lequel nous pensons ce type d'événement ou plutôt pour comprendre comment de tels phénomènes sont saisis par certains cadres moraux et culturels et instrumentalisés de sorte à renforcer l'emprise de ces cadres sur notre pensée. Dans sa préface à l'édition japonaise de *On Suicide Bombing*, Asad écrit :

> J'examine les arguments qui cherchent à distinguer la terreur de la guerre moderne de celle qui est infligée par les activistes, arguments qui consistent principalement à revendiquer la supériorité morale d'une guerre « juste » et à décrire les actes des terroristes – et particulièrement des kamikazes – comme étant particulièrement maléfiques (*evil*). Je soutiens que la différence fondamentale est purement d'échelle et que, selon ce critère, la destruction de civils ordonnée par l'État et le bouleversement de leur vie normale sont incomparablement plus importants que tout ce que peuvent faire des terroristes**[120]**.

Un autre exemple où Asad prend ses distances avec la question de la justification pour ouvrir la possibilité d'un autre genre d'évaluation, c'est dans son commentaire sur la position de Michael Walzer au sujet des guerres justes**[121]**. Pour Walzer, les guerres menées pour la défense d'une collectivité sont justifiées quand la collectivité en question est : a) menacée d'élimination ou b) sujette à une transformation obligatoire de son mode de vie. Walzer passe aussi en revue les raisons pour lesquelles les États doivent entrer en guerre et examine une série d'arguments justifiant l'engagement violent. L'énumération qu'il fait de ces justifications possibles présuppose un certain nombre de choses quant à ce que peut être toute justification, circonscrivant par avance le domaine dans lequel cela fait sens de débattre de ces justifications. Ce que Walzer cherche à montrer, ce n'est pas que certaines formes de violence sont justifiées et d'autres non (bien qu'il dise cela aussi), mais que l'on ne peut débattre à bon escient de la justification ou de l'absence de justification de certaines formes de violence que si l'on se limite aux types de violence qu'il a délimités par avance : la violence d'État aux fins de guerres justes ; autrement dit, la défense de la « collectivité » quand cette collectivité en question est reconnaissable suivant des normes de reconnaissance établies et familières. Il y a apparemment

d'autres formes de violence qui ne méritent pas d'être débattues et pour lesquelles nous ne sommes pas censés apporter de justifications argumentées.

Ce que Walzer appelle « terrorisme » en est un exemple et il met en garde contre toute tentative d'expliquer ou de justifier ce phénomène[122]. Comme on le sait, le mot « terroriste » peut s'appliquer diversement, ce qui est en soi extravagant, à la fois aux groupes insurrectionnels et contre-insurrectionnels, à la violence d'État et à la violence non étatique, à ceux qui en appellent à des formes de gouvernement plus démocratiques au Moyen-Orient et même à ceux qui critiquent les mesures répressives du gouvernement états-unien. De tels glissements sémantiques rendent d'autant plus nécessaire de prendre le temps de clarifier le sens précis que ce terme est censé véhiculer. Comment, sans savoir exactement ce dont on parle, comprendre les jugements fortement normatifs que charrie le terme « terrorisme » ? Pour Walzer, la « violence terroriste » tombe hors du spectre de la violence légitime ou illégitime. Pour pouvoir faire une telle distinction, il faudrait examiner si les formes de violence en question ici sont conformes aux exigences normatives posées par Walzer, mais le problème est que, dans sa conception, les violences dites « terroristes » se trouvent d'emblée exclues du domaine de ce débat. Étant donné que, dans son schéma, Walzer refuse de prendre en compte les justifications données pour un certain type de violences, tout simplement considérées comme « maléfiques » (*evil*), ce qu'il appelle « violence terroriste » forme le dehors constitutif des formes de violence dont il peut être raisonnablement débattu. La forme de violence que son schéma met hors de la réflexion et du débat est, de toute évidence, déraisonnable et non soumise au débat. Mais pour qui cela est-il vrai ? Et qu'est-ce que cela nous dit des types de lexiques normatifs restreints qui forment la condition préalable et acritique aux propres réflexions de Walzer ?

Asad fait remarquer que la condamnation du terrorisme par Walzer découle de la définition qu'il en donne et qu'il serait facile de montrer que cette définition est par trop inclusive. Walzer écrit que

le mal (*evil*) du terrorisme consiste « non seulement dans le fait de tuer des personnes innocentes, mais aussi dans l'intrusion de la peur dans la vie quotidienne, la violation de la sphère privée, l'insécurité des espaces publics, la contrainte illimitée de la précaution[123] ». Y a-t-il une quelconque raison de penser que les guerres menées par des États n'entraînent pas, elles aussi, toute cette série de conséquences ? Asad se concentre sur la définition conventionnelle du terrorisme dans l'ouvrage de Walzer pour montrer comment de telles définitions n'emportent pas seulement une force normative, mais produisent aussi en réalité – et de façon injustifiée – des distinctions normatives. Asad écrit :

> Je ne m'intéresse pas, ici, à cette question : « Quand faut-il condamner des actes particuliers de violence comme relevant du mal, et quelles sont les limites morales de la contre-violence légitime ? » J'essaie plutôt de réfléchir à la question suivante : « En quoi l'adoption de définitions particulières du fait de donner la mort influe-t-elle sur la conduite de la guerre dans le monde[124] ? »

Ce que montre Asad, c'est que les définitions à l'œuvre circonscrivent les moyens de justification. Ainsi, si le meurtre d'État est justifié par des impératifs militaires, alors toutes sortes de tueries peuvent être justifiées par cette norme, y compris quand elles font des victimes innocentes, introduisent la peur dans la vie quotidienne, violent la sphère privée, rendent l'espace public peu sûr et suscitent des mesures de précaution infiniment contraignantes. Tous ces aspects s'appliquent en effet aux guerres en Irak et en Afghanistan, avec leurs répercussions intérieures, de même qu'à la plupart des guerres entreprises par les États-Unis et leurs alliés au cours des dernières décennies.

Quoi qu'il en soit, cela nous ramène à la question de savoir s'il y a, dans ce type d'enquête, une dimension plus fortement normative que ce que l'auteur admet explicitement. Si Asad laisse de côté la question de savoir si, oui ou non, une forme de violence est justifiée, ce n'est pas parce qu'il éprouve une sympathie particulière pour cette violence, mais parce que ce qui l'intéresse, c'est de nous montrer comment le domaine du justifiable est préemptivement circonscrit par la définition de la forme de violence en question. En d'autres

termes, on pense d'ordinaire les définitions comme ayant une fonction purement heuristique et comme étant antérieures à la question du jugement. On définit le phénomène pour savoir de quoi l'on parle, et, ensuite, on le soumet au jugement. Classiquement, la première tâche apparaît comme descriptive et la seconde comme normative. Mais si la définition même du phénomène implique de le désigner comme « maléfique », alors le jugement se trouve intégré à la définition (on juge, de fait, avant de connaître), ce qui brouille la distinction entre le descriptif et le normatif. Il nous faut en outre nous demander si la définition est juste, étant donné qu'il est fort possible qu'elle consiste en une élaboration conceptuelle du phénomène menée hors de toute référence descriptive. Il se pourrait bien en effet que la définition ait été substituée à la description et que l'une et l'autre soient en fait des jugements – auquel cas le jugement et le normatif auront tout à fait préempté le descriptif. On juge un monde que l'on refuse de connaître et le jugement devient un moyen de refuser de le connaître.

Il ne s'agit pas d'exiger une description neutre du phénomène, mais bien de considérer le caractère vague et excessivement inclusif de la définition d'un phénomène tel que le « terrorisme ». Mais ce qui importe le plus, dans la tentative pour évaluer les différentes formes de violence qui émergent dans la vie contemporaine, c'est de savoir comment modifier nos distinctions normatives et comment comparer de façon contrastée ces formes de violence. Sont-elles aussi distinctes que Walzer veut bien le dire ? Et si elles ne l'étaient pas, qu'en découlerait-il ? Nous faudrait-il concevoir de nouveaux critères et de nouvelles formes de jugement ? Et de quel lexique – ou de quel ensemble de lexiques – nous faudrait-il disposer pour que puissent naître ces nouveaux jugements ?

Si l'on commence par présupposer que la violence légitime est le fait de certains types d'États (ceux dont on considère généralement qu'ils incarnent les principes du libéralisme politique) ou de certains types de communautés (celles où la vie culturelle et matérielle de la population est valorisée en elle-même, et explicitement représentée par des régimes de démocratie libérale), alors on intègre d'emblée

une certaine démographie politique à la définition de ce qui peut se qualifier comme violence légitime. Autrement dit, on aura déjà concrètement préjugé des types de populations dont les vies – et les modes de vie – méritent d'être défendues par des moyens militaires. Si l'on décide cependant de soumettre à l'analyse critique ces distinguos purement démographiques, il faut se demander comment il se fait que notre conception de la violence, à la fois dans ses formes légitimes et illégitimes, intègre certaines idées préconçues de ce que doit être la culture, de ce qu'il faut entendre par communauté, de la façon dont se constitue un État et enfin de qui peut compter comme des sujets reconnaissables. On voit que certains des termes mêmes dans lesquels sont conceptualisés les conflits mondiaux contemporains nous prédisposent à certains types de réponses morales et de conclusions normatives. Le propos de cette analyse n'est pas de dire que l'on ne peut tirer aucune conclusion, mais seulement que nos conclusions doivent se fonder sur un champ de description et de compréhension qui soit à la fois comparatif et critique.

Asad nous pose certes question lorsqu'il interroge par exemple les manières de définir le « terrorisme », mais, à regarder de près les questions qu'il formule, on découvre qu'elles n'ont de sens que par référence à un horizon de jugement comparatif. Ainsi, bien qu'Asad lui-même prétende que son livre « ne plaide pas en faveur de l'acceptation de certaines sortes de cruauté plutôt que d'autres », mais cherche seulement à « déranger » le lecteur et à produire une distance critique par rapport à un discours public complaisant, c'est bien davantage qui est en jeu[125]. Je présume qu'il ne nous demande pas simplement de rester en état de « dérangement » et de « distance » par rapport à des réactions morales toutes faites. Prendre de la distance à l'égard du « tout fait », c'est, précisément, une activité critique.

En outre, lorsque Asad demande comment concevoir les formes actuelles de la mort donnée et dans quelle mesure des guerres conduites par des États déstabilisent moins la vie quotidienne des populations que les actes « terroristes », il montre en fait que, dès

que nous pouvons réfléchir à ces formes de violence sous un angle comparatif – ce qui veut dire les comprendre comme faisant partie d'un spectre contemporain de la mort donnée –, on s'aperçoit que les perturbations et les irruptions causées par la violence d'État excèdent de loin celles qui sont causées par les actes qui tombent dans la catégorie « terrorisme ». Si c'est le cas et si l'on ne peut parvenir à ce jugement comparatif qu'en prenant en compte l'échelle à laquelle la violence s'exerce, cela signifie que le projet critique de l'ouvrage d'Asad consiste en partie à rendre disponible une telle échelle de la violence en vue de jugements ultérieurs – ce qui ne saurait se produire si, avant toute analyse comparative, on ratifie certains engagements épistémiques qui biaisent notre compréhension de la « violence d'État » en en faisant la condition de la violence légitime. Si l'analyse d'Asad nous montre que la violence d'État peut et doit produire toutes les conséquences « maléfiques » attribuées par Walzer au « terrorisme » – et si, en outre, on admet que ces conséquences sont véritablement regrettables et injustes –, il s'ensuit alors que toute condamnation de la violence doit logiquement s'étendre aux formes de violence d'État qui produisent les mêmes conséquences.

L'argument d'Asad se présente comme une tentative de révéler l'autocontradiction ou l'hypocrisie inhérentes à des positions telles que celle de Walzer, mais je dirais quant à moi que la position d'Asad tire sa force rhétorique d'une opposition politique à des formes de violence qui font irruption dans la vie quotidienne, détruisent des infrastructures, produisent des niveaux inacceptables de peur et impliquent l'usage continuel de la force coercitive. Ce n'est qu'à condition de s'opposer effectivement à de telles formes de violence que l'on peut commencer à comprendre l'importance normative du jugement comparatif que nous fournit l'ouvrage d'Asad. Je dirais donc qu'il n'est pas vrai que l'ouvrage d'Asad se contente d'ouvrir de nouvelles voies à la description et à la compréhension tout en esquivant la dure tâche du jugement moral. Au contraire, en exposant les manière dont les dispositions normatives se conforment aux prétentions prescriptives qui circonscrivent le domaine du

« compréhensible », Asad nous fournit les outils nécessaires au développement d'une critique de l'esprit de clocher et propose un nouveau cadre permettant d'énoncer des jugements comparatifs, dont on conclut qu'il n'y a aucune raison pour faire de la violence légitime la prérogative des seuls États tandis que la violence injustifiée serait uniquement le fait d'États illégitimes et de mouvements insurrectionnels. Parler de la violence perpétrée par une « insurrection », c'est déjà invoquer un autre cadre, quand bien même cela ne résout pas en soi la question de savoir si, oui ou non, cette violence est légitime. Pour les États-Unis, les « terroristes » d'hier ont tendance à devenir les « combattants de la liberté » de demain, et inversement (voir les cas du Nicaragua ou de l'Afghanistan). Il ne s'agit pas d'en conclure que le cynisme est la seule option, mais d'examiner de plus près les conditions et les termes dans lesquels se produisent ces inversions discursives, et cela dans le but de pouvoir formuler, enfin, de meilleurs jugements.

En conclusion de son livre, Asad repose sa question de départ : « Pourquoi les gens, en Occident, réagissent-ils aux représentations verbales et visuelles des attentats-suicides par un mouvement d'horreur[126] ? » En posant cette question, il présume que des réponses affectives puissantes sont conditionnées et structurées par des interprétations, lesquelles se forment dans des cadres qui semblent aller de soi et qui sont largement occidentaux et libéraux. Ces structures interprétatives demeurent rudimentaires tant que l'on considère l'« affect moral » – y compris l'horreur et l'indignation – comme autant d'émanations émotionnelles de l'humain universel qui réside prétendument en chacun de nous. Le fait est que l'« horreur » et l'« indignation » se distribuent de façon différentielle, et il faut ajouter – non sans surprise et un autre registre d'horreur – que l'on ne remarque le plus souvent même pas cette distribution différentielle, qu'elle ne laisse aucune marque. Il ne s'agit pas de débattre de l'intelligence émergente de l'« horreur » en tant que réponse affective, mais seulement de s'interroger sur les occasions où l'horreur devient la réaction prédominante, par contraste avec d'autres cas de violence d'où l'horreur est manifestement et

rigoureusement absente[127]. Quels sont les conditions sociales et les cadres d'interprétation persistants qui rendent possible le sentiment d'horreur devant certains types de violence, et quand et où ce sentiment est-il « écarté » en tant que réponse affective disponible face à d'autres types de violence ?

Asad propose une discussion complexe sur les éléments constitutifs de l'identité en régime de libéralisme politique. Il émet l'hypothèse que les attentats-suicides frappent le sujet du libéralisme politique dans sa cohésion même, et demande si « le terrorisme suicidaire (tel, par exemple, qu'une frappe nucléaire suicidaire) relève, en ce sens, du libéralisme politique ». L'une des « tensions qui font tenir la subjectivité moderne » engage deux valeurs apparemment opposées, « le respect de la vie humaine et sa destruction légitime ». Sous quelles conditions le respect prime-t-il ? Et sous quelles conditions est-il aboli par le recours aux préceptes des guerres justes et de la violence légitime ? Asad remarque : « Le libéralisme politique désapprouve, bien sûr, l'exercice violent de la liberté hors du cadre de la loi. Mais la loi est fondée par et dépend constamment de la violence coercitive. » Cette fondation paradoxale du libéralisme politique se fait connaître par les « tensions qui font tenir la subjectivité moderne » dans ce qu'Asad appelle l'« Occident[128] ».

En fait, ces tensions exposent les failles de la subjectivité moderne, mais ce qui est particulièrement moderne, c'est le vacillement entre ces deux principes scindés qui forment une sorte de trouble dissociatif au niveau de la subjectivité politique. Paradoxalement, ce qui maintient le sujet, pour Asad, c'est la capacité de passer soudainement d'un principe (respect de la vie) à un autre (destruction légitime de la vie) sans jamais faire le point sur les raisons d'un tel glissement et sur les interprétations implicites qui conditionnent ces différentes réponses. L'une des raisons pour lesquelles nous souhaitons en savoir plus sur des glissements apparemment aussi inexplicables, c'est qu'ils semblent former les fondations morales d'une subjectivité politique acceptable, ce qui

revient à dire qu'un clivage irraisonné fonctionne à la base de la rationalité politique contemporaine.

Je voudrais suggérer que ce qu'Asad nous propose, c'est la critique d'un certain type de sujet libéral, et que, ce faisant, il le pose explicitement comme un problème politique à résoudre. On ne peut accepter ce sujet comme fondement de la politique que si l'on accepte de ne pas réfléchir bien attentivement aux conditions de sa formation, des réponses morales qu'il implique et de ses prétentions à évaluer les choses. Rappelons le type d'affirmations fondamentales que l'on rencontre dans le débat « normatif » sur ces questions ; par exemple, qu'il y a des sujets, musulmans ou homosexuels, qui se dressent les uns contre les autres en situation d'opposition morale ; qu'ils représentent différentes « cultures » ou divers « moments du développement historique », ou encore qu'ils ne parviennent pas à se conformer à certaines idées établies de la « culture », voire à des conceptions intelligibles du « temps », au choix. Pour répondre à ce cadre (*framework*), on peut insister sur le fait qu'il y a diverses constructions du sujet à l'œuvre et que la plupart des versions du multiculturalisme se fourvoient en supposant savoir par avance quelle forme va prendre le sujet. Le multiculturalisme qui nécessite un certain type de sujet institue en fait cette exigence conceptuelle en élément de sa description et de son diagnostic. Quelles formations subjectives, quelles configurations de mondes vécus sont-elles effacées et oblitérées par un geste aussi imposant ?

Des sociologues comme Chetan Bhatt attirent l'attention sur la complexité et le dynamisme des nouvelles configurations subjectives au niveau mondial, qui incluraient des croisements d'identités gays et musulmanes, la production d'alliances entre ceux qui sont légalement privés de droits de représentation (*disenfranchised*) et la constitution migratoire de positions subjectives dynamiques qui ne se réduisent pas à des identités simples. Par cette conceptualisation, Bhatt cherche à produire un vocabulaire alternatif permettant de penser le sujet. D'une certaine manière, Asad aborde ce problème en sens inverse. Prenant pour point de départ le sujet politique institué par le libéralisme politique (*liberalism*), il montre comment ses

réponses morales et ses schèmes d'évaluation sont marqués par la spécificité culturelle et lourds de conséquences politiques alors même que son provincialisme se donne pour raison universelle. Prises ensemble, ces positions offrent au moins deux bonnes raisons de ne pas faire d'une forme spécifique du sujet ou de la réduction du sujet à l'identité un trait évident du cadre normatif : le risque d'anachronisme et le risque d'imposer l'esprit de clocher en le faisant passer pour un universalisme. Ces arguments ne détruisent pas la base du raisonnement normatif, mais soulèvent des questions sur la manière dont une forme de raisonnement a pu être préemptivement circonscrite. Il est important de faire valoir les raisons normatives qu'il y a de s'opposer à ce geste de la part des cadres normatifs dominants. Là encore, il ne s'agit pas de se passer de toute normativité, mais bien d'insister sur le fait que l'enquête (*inquiry*) normative doit prendre une forme critique et comparative afin de ne pas reproduire involontairement les clivages et les points aveugles inhérents à ces versions du sujet. Ces clivages internes deviennent le fond injustifiable (et, en fait, l'échec de tout fondement) du jugement inique voulant que certaines vies méritent d'être sauvées et d'autres d'être tuées. En ce sens, c'est sous l'égide de l'égalité et dans la perspective d'un égalitarisme étendu que se situe la critique d'Asad.

Ce que je tiens enfin à souligner, c'est que la coalition elle-même impose de repenser le sujet comme un ensemble dynamique de relations. Des alliances mobilisatrices ne se forment pas nécessairement entre des sujets établis et reconnaissables, pas plus qu'elles ne dépendent de l'entremise de revendications identitaires. En revanche, elles peuvent fort bien être suscitées par la critique de la violence arbitraire, de la limitation de la sphère publique, du différentiel de pouvoirs édicté par les notions dominantes de la « culture », et enfin par la critique de l'instrumentalisation des revendications de résistance et d'émancipation. Que nous étendions les cadres existants ou que nous les perturbions par de nouveaux lexiques, voilà ce qui déterminera en partie le succès de nos recours au passé et à l'avenir pour nos pratiques critiques d'aujourd'hui.

Si l'on prend pour acquis le champ théorique du multiculturalisme, qui présuppose des sujets singuliers dotés de points de vue antagoniques, la solution au problème consiste alors à trouver des domaines de compatibilité ou d'incompatibilité. Soit nous étendons nos notions de droits afin d'inclure tout le monde, soit nous travaillons à construire des notions de reconnaissance plus consistantes, assurant une sorte de relation réciproque et d'harmonie future. Mais ce champ théorique est précisément fondé sur une série de forclusions (et ici, j'emploie ce terme en dehors de son sens lacanien). Nous sommes par conséquent confrontés à une certaine faille ou clivage récurrent au cœur de la politique contemporaine. Si l'on estime que certaines vies méritent d'être vécues, protégées et pleurées, tandis que d'autres ne le méritent pas, cette manière de distinguer entre les vies ne peut être comprise comme un problème d'identité ou même de sujet. C'est bien plutôt une question portant sur la manière dont le pouvoir forme le champ dans lequel les sujets deviennent possibles ou, plutôt, comment ils deviennent impossibles. Et cela implique une pratique critique de pensée qui refuse de prendre pour acquis le cadre de la lutte identitaire selon lequel les sujets existent déjà, occupent un espace public commun, avec l'idée que leurs divergences pourraient être conciliées si seulement on avait les bons outils pour les rapprocher. D'après moi, l'affaire est infiniment plus grave et appelle un type d'analyse capable de remettre en question un cadre qui étouffe la question de savoir qui compte comme « quelqu'un » – en d'autres termes, l'impact de la norme sur la délimitation d'une vie sujette au deuil.

5. L'APPEL À LA NON-VIOLENCE[129]

Je doute fort que la non-violence puisse être un principe, si par « principe » on entend une règle forte pouvant être appliquée avec la même confiance et de la même manière à n'importe quelle situation. Une chose est de se réclamer de la non-violence, une autre est de se demander si la non-violence peut avoir quelque chose à réclamer de nous. La non-violence se présente alors comme une adresse ou un appel. La question pertinente devient alors : à quelles conditions pouvons-nous répondre à un tel appel, qu'est-ce qui permet d'accepter cette exigence lorsqu'elle se présente ou, plutôt, qu'est-ce qui fait qu'une telle exigence peut tout simplement avoir lieu ?

La capacité à répondre à cet appel a tout à voir avec la manière dont il est formulé et encadré mais aussi avec les dispositions sensorielles ou les conditions mêmes de la réceptivité. En effet, celui qui répond est forcément façonné par des normes qui lui font souvent violence d'une façon ou d'une autre, et qui sont également susceptibles de disposer ce sujet à une certaine violence. Ainsi, la violence n'est pas étrangère à celle ou celui à qui s'adresse l'appel à la non-violence ; la violence n'est pas, au départ, comme on le présume, « dehors ». Violence et non-violence ne sont pas seulement des stratégies ou des tactiques, mais elles forment le sujet, en deviennent des possibilités constitutives et, ainsi, le terrain d'un combat permanent. Dire cela, c'est suggérer que la non-violence est le combat d'un sujet singulier, mais aussi que les normes qui agissent sur le sujet sont de nature sociale et que les liens en jeu dans la pratique de la non-violence sont des liens sociaux. Ainsi, le « on » singulier qui se débat avec la non-violence affirme ce faisant sa propre ontologie sociale. Bien que les discussions sur ce thème partent souvent du présupposé selon lequel il serait facile de séparer les affaires de pratique individuelle et celles de comportement de groupe, le défi de la non-violence consiste peut-être précisément à

mettre au défi les présupposés de telles ontologies duelles. Après tout, si le « je » est formé par l'action de normes sociales et s'il est nécessairement en relation avec des liens sociaux constitutifs, il s'ensuit que toute forme d'individualité est une détermination sociale. Inversement, chaque groupe n'est pas seulement délimité par rapport à un autre groupe, mais composé d'un assemblage différencié, ce qui présuppose que la singularisation constitue un trait essentiel de la socialité.

Le problème ne peut toutefois trouver de réponse définitive par le recours à de tels arguments, même s'ils sont, à mon avis, cruciaux pour tout examen critique de la non-violence. Nous devons demander : « non-violence contre qui ? » et « non-violence contre quoi ? » Il y a des distinctions à faire, par exemple, entre la violence contre des personnes, contre des êtres sensibles, contre la propriété ou l'environnement. De plus, certaines formes de violence sont destinées à contrecarrer ou à arrêter d'autres violences : la tactique de l'autodéfense, mais aussi la violence mise en œuvre pour combattre certaines atrocités, la famine ou d'autres crises humanitaires, ou celle des mouvements révolutionnaires visant à instituer une politique démocratique. Si je ne peux, dans ce bref chapitre final, aborder ces questions essentielles dans toute leur spécificité et toute leur urgence, peut-être puis-je esquisser, plus largement, les conditions de possibilité d'une prise en compte de l'exigence de non-violence. Qui est le sujet auquel s'adresse l'appel à la non-violence et à travers quels cadres cette exigence acquiert-elle du sens ? Une fois l'appel entendu, il peut rester un certain nombre de décisions à prendre (on peut très bien à la fois l'entendre et lui résister) mais je gage que, dès lors qu'il existe une capacité à entendre (*responsiveness*) l'appel, il devient alors moins facile d'accepter la violence comme un fait social allant de soi.

Lors d'un récent échange paru dans la revue *Differences*, la philosophe Catherine Mills m'a demandé de considérer un apparent paradoxe[130]. Mills remarque qu'il y a une violence par laquelle le sujet est formé et que les normes qui fondent le sujet sont violentes par définition. Elle demande comment, si c'est bien le cas, je peux en

appeler à la non-violence. On pourrait s'arrêter tout de suite sur ce point pour demander si le sujet n'est formé que par des normes, et si les normes qui ont part à cette formation sont nécessairement violentes. Mais admettons cette thèse pour l'instant et voyons où elle mène.

Nous sommes au moins en partie formés par la violence. Nous sommes répartis en catégories sociales ou de genre indépendamment de notre volonté et ces catégories nous rendent intelligibles et reconnaissables, ce qui veut dire qu'elles communiquent aussi ce que pourraient être les risques sociaux d'une inintelligibilité ou d'une intelligibilité partielle. Mais même si cela est vrai, et je crois que ça l'est, il devrait toujours être possible de soutenir qu'une certaine rupture cruciale peut avoir lieu entre la violence par laquelle nous sommes formés et celle avec laquelle, une fois formés, nous nous comportons. Il se pourrait même que la responsabilité de ne pas répéter la violence de sa propre formation soit d'autant plus pressante et importante, précisément, qu'on est formé par la violence. Il se peut que nous soyons formés au sein d'une matrice de pouvoir, mais cela ne veut pas dire que nous devions fidèlement et automatiquement reconstituer cette matrice tout au long de notre vie. Pour le comprendre, il nous faut penser un instant à ce que c'est que d'être formé et, en particulier, d'être formé par des normes, et si cette formation (*forming*) se produit en une fois, dans le passé, ou de manière unilinéaire et efficace. De telles normes agissent de manière productive de sorte à établir (ou à désétablir) certains types de sujets, non seulement dans le passé mais aussi de façon réitérée dans le temps. Les normes n'agissent pas en une seule fois. De fait, il n'est pas possible de faire le récit du commencement de l'action de ces normes, bien que l'on puisse fictivement poser un tel commencement et que cela soit souvent d'un grand intérêt – et l'on peut aussi, je suppose, essayer de repérer le lieu et le moment où une certaine formation est censée s'être accomplie (quoique je parierais qu'une telle chronologie est invariablement construite sur de la mauvaise foi). Si le genre, par exemple, agit sur nous « au commencement », il ne cesse pas pour autant d'agir sur nous, et les impressions

primitives ne sont pas de celles qui commencent et finissent dans le temps. Elles sont plutôt de celles qui établissent la temporalité de nos vies comme étant liée à l'action continuelle de la norme, l'action continuelle du passé sur le présent et, ainsi, à l'impossibilité de marquer l'origine et la fin d'une formation de genre en tant que telle. Point n'est besoin de nous référer à deux événements temporels distincts, c'est-à-dire de prétendre qu'à un moment donné dans le temps il y a des conditions normatives par lesquelles les sujets sont produits et qu'ensuite, à un autre moment dans le temps, des « ruptures » surviennent par rapport à ces conditions. La production normative du sujet est un processus itératif – la norme est répétée et, dans ce sens, est constamment « en rupture » avec les contextes définis comme « conditions de production ».

L'idée d'itérabilité est cruciale pour comprendre pourquoi les normes n'agissent pas de manière déterministe. Et c'est peut-être aussi la raison pour laquelle la performativité est en fin de compte un terme plus utile que celui de « construction[131] ». Même si nous étions en mesure de décrire l'« origine » des normes et d'en offrir une description hors de toute interprétation fictionnelle, à quoi cela servirait-il ? Si les objectifs d'une norme ne peuvent être dérivés de ses origines (comme nous le dit clairement Nietzsche, par exemple, pour ce qui est des conventions légales), alors des normes ont beau trouver leur origine dans la violence, il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient destinées qu'à réitérer la violence qui est à leur origine. Et même si les normes continuent effectivement à exercer de la violence, il est possible qu'elles ne le fassent pas toujours de la même manière. De plus, il faudrait montrer que la violence originaire est la même que la violence exercée dans les itérations qui produisent les normes à travers le temps.

L'origine de la norme contraint-elle toutes ses opérations futures ? Il se peut qu'elle fonctionne de sorte à établir un certain contrôle sur la temporalité, mais est-ce qu'une autre temporalité – ou plusieurs – peut émerger au cours de ses itérations ? Est-ce là une possibilité, quelque chose que l'on pourrait essayer d'orchestrer ou d'appeler ? Ce que l'on exige, ce à quoi on appelle, ce n'est pas une rupture

soudaine avec l'intégralité d'un passé au nom d'un avenir radicalement nouveau. La « rupture » n'est rien d'autre qu'une série de déplacements significatifs résultant de la structure itérable de la norme. Dire que la norme est itérable, c'est précisément ne pas accepter une description (*account*) structuraliste de la norme, mais affirmer quelque chose de la vie du post-structuralisme qui le prolonge, une préoccupation portant sur des idées comme *continuer à vivre*, *poursuivre*, *transférer*, *persister* qui forment les tâches temporelles du corps.

Cela étant dit, je voudrais mettre en garde contre une généralisation de la thèse consistant à fonder toute normativité sur la violence. Ce type d'affirmation peut fonctionner comme un argument transcendantal et empêcher ainsi de distinguer les exemples sociaux où les normes opèrent pour d'autres raisons, ou bien où le terme « violence » ne décrit pas très adéquatement le pouvoir ou la force par lesquels elles opèrent. À n'en pas douter, certains régimes de pouvoir produisent de façon contraignante certaines manières d'être. Mais je ne suis pas du tout sûre qu'il convienne d'affirmer ou de nier une thèse transcendentale qui rejetterait le pouvoir hors de l'équation et rendrait la violence essentielle à toute formation subjective[132].

Une proscription éthique de l'usage de la violence ne consiste pas à nier ou à rejeter la violence qui peut être à l'œuvre dans la production du sujet. En fait, pour comprendre un appel à la non-violence, il est probablement nécessaire de renverser entièrement la formulation : quand quelqu'un est formé dans la violence (et, ici, le « quelqu'un » peut être formé par des structures nationales belliqueuses qui prennent diverses formes dans la vie civile et privée) et que cette action formatrice se poursuit au cours de la vie de cette personne, un dilemme éthique se présente sur la façon de vivre la violence qui a marqué l'histoire de sa propre formation, sur la manière d'effectuer des déplacements et des retournements dans son itération. C'est précisément parce que l'itérabilité échappe à tout déterminisme que nous sommes confrontés à des questions du type : comment puis-je vivre avec la violence de ma formation ? Comment

vit-elle en moi ? Comment me porte-t-elle malgré moi, alors même que je la porte ? Et au nom de quelle nouvelle valeur puis-je la retourner et la contester ? Dans quel sens une telle violence peut-elle être redirigée, si elle peut l'être ? C'est précisément parce que l'itérabilité échappe à tout volontarisme que je ne suis pas libre de disposer de l'histoire de ma formation. Je ne peux que continuer à vivre dans le sillage de cette région non voulue de l'histoire ou, de fait, en tant que son sillage. Peut-on travailler sur cette violence formatrice pour en déjouer certaines des conséquences violentes et subir ainsi un déplacement dans l'itération de la violence ? Le terme le plus pertinent est peut-être ici « agressivité » ou, de façon moins clinique, « colère », puisque de mon point de vue la non-violence, quand elle existe et là où elle existe, engage une vigilance agressive contre la tendance de l'agressivité à surgir sous forme de violence. En tant que telle, la non-violence est un combat, qui constitue l'une des tâches éthiques de la psychanalyse et de la critique psychanalytique de la culture.

En effet, la non-violence comme « appel » (*call*) éthique ne saurait être comprise si ce n'est en vertu de la violence impliquée dans le façonnement (*making*) et le maintien du sujet. Il n'y aurait ni lutte, ni obligation, ni difficulté. Il ne s'agit pas d'éradiquer les conditions de sa propre production, mais seulement d'assumer la responsabilité de vivre une vie qui conteste le pouvoir déterminant de cette production ; en d'autres termes, qui fasse bon usage de l'itérabilité des normes productives et y compris donc de leur fragilité et de leur caractère transformable. Les conditions sociales de mon existence ne sont jamais entièrement voulues par moi, et il n'y a pas de puissance d'agir séparée de ces conditions et de leurs effets non voulus. Les relations nécessaires et interdépendantes avec ceux que je n'ai jamais choisis, et même avec ceux que je n'ai jamais connus, forment la condition de toute action qui pourrait être mienne. Et bien que tous les effets non voulus ne soient pas « violents », certains d'entre eux sont des empiètements qui blessent, qui agissent par force sur le corps d'une manière qui suscite de la rage. C'est ce qui constitue le lien dynamique, ou le « combat », qu'est la non-violence. Je voudrais

suggérer que cela n'a rien à voir avec une purgation ou une extirpation de la violence du domaine de la normativité, pas plus que cela n'implique de trouver et de cultiver une région de l'âme apparemment non-violente et d'apprendre comment vivre conformément à ses préceptes[133]. C'est précisément parce que l'on est embourbé dans la violence que la lutte existe et que naît la possibilité de la non-violence. Être embourbé dans la violence, cela signifie que même si le combat est rude, difficile, incommode, chaotique et nécessaire, celui-ci ne se confond pas avec un déterminisme – l'embourbement est la condition de possibilité du combat pour la non-violence, et c'est aussi pourquoi le combat échoue si souvent. Si ce n'était pas le cas, il n'y aurait pas du tout lutte, mais seulement répression et quête d'une fausse transcendance.

La non-violence n'est précisément ni une vertu ni une position et certainement pas un ensemble de principes universellement applicables. Elle est le signe de la position embourbée et conflictuelle qui est celle d'un sujet blessé, plein de rage, disposé à réagir par la violence et qui pourtant lutte contre cette réaction (en retournant souvent la rage contre soi-même). Lutter contre la violence passe par le fait d'admettre que la violence est l'une de ses propres possibilités. S'il n'y avait pas cette acceptation, si l'on posait plutôt comme une belle âme, comme quelqu'un qui est par définition dépourvu d'agressivité violente, il ne pourrait y avoir aucun dilemme éthique, aucun combat et pas de problème. Une telle position de vertu ou de principe de pureté consisterait à dénier et à réprimer la violence dont sont faites de telles positions. Il est crucial de distinguer entre : a) le sujet blessé et rageur qui donne une légitimité morale à une conduite rageuse et blessante, transformant ainsi l'agressivité en vertu, et b) ce même sujet blessé et rageur qui cherche cependant à limiter la blessure qu'elle ou il cause, et ne peut le faire que par un combat actif avec et contre l'agressivité. La première option implique une moralisation du sujet par le déni de la violence qu'il inflige, tandis que la seconde engage un combat moral avec l'idée de non-violence à partir d'une confrontation avec la violence sociale autant qu'avec sa

propre agressivité (la confrontation sociale et celle avec la « sienne propre » s'affectant réciproquement). Cette dernière position admet l'impureté du sujet et la dimension non voulue des relations sociales (tout en incluant des éléments explicitement voulus de ces relations) et admet également le fait que la perspective de l'agressivité imprègne la vie sociale. La lutte dont je parle s'intensifie précisément lorsqu'on a été soumis à l'agression et blessé et que le désir de rétorsion s'est aiguisé. Cela a beau être un combat personnel, les paramètres de ce combat imprègnent manifestement les situations de conflits politiques où l'acte de rétorsion est effectué rapidement et avec une complète certitude morale. C'est ce lien entre violence et moralisation que j'essaie de défaire en suggérant que la responsabilité peut trouver un autre amarrage.

Pour Levinas, la violence est l'une des « tentations » que peut ressentir un sujet dans la rencontre avec la vie précaire de l'autre qui est communiquée par le visage. C'est pourquoi le visage est à la fois tentation de tuer et interdiction de tuer. Le « visage » n'aurait pas de sens s'il n'y avait pas d'impulsion meurtrière contre laquelle il doit être défendu. Et le fait même qu'il soit sans défense est, semble-t-il, ce qui alimente l'agressivité contre laquelle fonctionne l'interdiction. Levinas a repéré une certaine ambivalence du sujet dans la rencontre avec le visage : un désir de tuer, une nécessité éthique de ne pas tuer[134].

Pour Melanie Klein, cette ambivalence prend une autre forme. Ses spéculations sur la colère meurtrière proviennent de son analyse du deuil et de la perte[135]. Pour Klein, le rapport à l'« objet » est à la fois un rapport d'annihilation et de préservation. L'introjection est le mode par lequel un objet perdu est « préservé », mais cette solution mélancolique peut avoir des conséquences destructrices. Klein attribue une agressivité dévorante au sujet qui subit la perte ; l'« autre » perdu est psychiquement « dévoré » par une espèce de cannibalisme introjectif. L'autre installé dans la psyché continue à être réprimandé intérieurement et ainsi, d'après Klein, surgit une voix critique qui en vient à caractériser un « sadisme moral[136] ». Ce sadisme moral résonne avec la moralisation de la violence que j'ai

mentionnée plus haut. L'autre perdu est incorporé (comme un moyen de le préserver) mais il est aussi réprimandé (non seulement pour être « parti », mais en conséquence de l'ambivalence générale des relations d'amour). Ainsi, la solution mélancolique restructure le moi précisément de telle sorte que l'autre perdu est constamment préservé et constamment détruit sans que ni l'un ni l'autre de ces deux processus n'atteignent une conclusion définitive. La colère ressentie contre l'autre et contre la perte de cet autre constitue un tournant réflexif qui constitue le soliloque auto-annihilateur du sujet survivant. Quelque chose de préservateur doit se mettre en travers de cette tendance auto-annihilatrice, mais le risque suicidaire est que le moi cherche, pour reprendre les termes de Klein, à préserver l'autre, l'idéal de l'autre, aux dépens de soi-même – que celui qui est mort ou parti soit potentiellement perçu comme ayant été détruit par le soi survivant, de sorte que, paradoxalement, la seule manière de sauver l'autre perdu est aux dépens de sa propre vie.

Ce qu'il importe de noter ici, c'est que l'ambivalence décrite par Klein en rapport avec la mélancolie est généralisable aux conditions de l'amour et de l'attachement en général. Pour Klein, la mélancolie intériorise un objet qui installe une scène de persécution, créant une situation insurmontable pour le moi et précipitant l'expulsion des objets internes, souvent sans égard pour la question de savoir s'ils sont, au sens kleinien, « bons » ou « mauvais ». Dans *Deuil et Mélancolie*, Freud décrivait la fonction du surmoi dans l'intériorisation et la transformation de l'autre perdu comme une voix récriminatrice, une voix qui parlait précisément comme le moi aurait parlé à l'autre si celui-ci était resté en vie pour entendre les remontrances de celui qui a été abandonné[137]. Les critiques et les remontrances adressées à l'autre absent sont déviées et transformées en voix intérieure dirigée contre le soi. La remontrance qui reste inexprimable contre l'autre ne devient finalement dicible que contre le soi, qui finit par être un moyen de sauver l'autre, fût-ce dans la mort, de sa propre voix accusatrice. Retournée contre soi-même pour « sauver la vie de l'autre », sa propre voix devient l'instrument de sa propre annihilation potentielle. Le résultat est que, pour que le moi

puisse vivre, il doit laisser l'autre mourir, mais cela se révèle difficile quand « laisser mourir » est ressenti comme quelque chose de trop proche du « meurtre », ou même du fait d'endosser une impossible responsabilité dans la mort de l'autre. Mieux vaut ôter sa propre vie que de devenir un meurtrier même si ôter sa propre vie confirme que l'on est meurtrier de soi-même. Point n'est besoin d'aller chercher Althusser[138] ou la police quand le discours rageur du mélancolique brandit lui-même le pouvoir d'auto-annihilation. Le mélancolique n'a pas besoin d'être hélé par un policier pour que sa propre voix lance une vive accusation. La différence entre une conscience vivable et une conscience invivable est que le meurtre de soi-même, dans le premier cas, demeure partiel, sublimé et défaillant ; il échoue à devenir suicide ou meurtre, ce qui veut dire que, paradoxalement, seule une conscience défaillante a une chance de contrecarrer la violence destructrice.

Klein prend ce scénario de l'intensification du surmoi dans la mélancolie et le reformule comme servitude psychique, décrivant longuement « l'esclavage [auquel] se soumet le moi lorsqu'il se plie aux requêtes et remontrances extrêmement cruelles que lui présente l'objet aimé, tel qu'il s'est installé à l'intérieur du moi ». Elle poursuit : « Ces exigences rigoureuses servent à soutenir le moi luttant contre sa propre haine incontrôlable et l'agressivité de ses mauvais objets, avec lesquels il s'identifie en partie[139]. » De façon significative, c'est la moralisation de la voix sous l'aspect de « requêtes et remontrances extrêmement cruelles » qui précipite la formation du surmoi. Le surmoi n'est pas d'abord érigé comme une restriction du désir libidinal, mais plutôt comme l'ensemble des circuits qui s'approprient et diffèrent l'agressivité première ainsi que ses conséquences annihilatrices. Le surmoi soutient ainsi le moi dans la lutte contre sa propre « haine incontrôlable ». En canalisant sa propre agression contre lui-même, le moi est poussé en direction d'un autosacrifice périlleux.

Heureusement, ce n'est pas un système clos et certainement pas une ontologie fondatrice pour le sujet, puisque cette économie même peut changer et change de fait. Signe de l'instabilité interne de cette

économie, l'annihilation motive le sujet, mais la préservation aussi. Comme Levinas, Klein parle d'une « angoisse » quant au bien-être de l'objet. Puisque le sujet est d'emblée ambivalent, il peut habiter le conflit de différentes manières. En rapport avec l'objet (vivant ou mort), le soi (le moi) éprouve de l'inquiétude et des remords, de même qu'un certain « sens de la responsabilité » qui le protège des persécuteurs, figures psychiques des propres impulsions destructrices du moi, et protège ceux qu'il aime de ses propres persécutions. La persécution est elle-même distribuée par fragments, ce qui indique la disjonction de l'objet (par l'agressivité) et le retour de cette destructivité sous une forme désagrégée[140]. Klein parle ainsi de la scène psychique comme d'une scène où chaque fragment de l'objet désintégré devient à son tour persécuteur. Le moi n'est pas seulement effrayé devant le spectre de la désagrégation qu'il a produite ; il ressent aussi de la tristesse pour l'objet, répondant à la perte imminente de l'objet, une perte qu'il peut, qu'il est capable de faire advenir, qu'il fera peut-être advenir par suite de sa propre destructivité.

Comme je l'ai souligné au premier chapitre, la culpabilité, selon Klein, cherche à repousser la perspective d'une perte insurmontable. Sa « moralisation » est secondaire, elle est même une déviation, et s'il y a une quelconque moralité à l'œuvre ici, elle consiste uniquement dans la perception du fait que le « je » a besoin de l'autre pour survivre, que le « je » est invariablement relationnel, qu'il accède à l'être non seulement en étant soutenu, mais aussi en développant une capacité de s'adresser à autrui de façon soutenue. C'est un point qui, ailleurs, nous conduirait à examiner comment s'opère l'importante transition de Klein à Winnicott. Pour Winnicott, la question est de savoir si l'objet d'amour peut survivre à notre amour, peut supporter une certaine mutilation et cependant persister comme objet[141]. Mais, pour Klein, l'effort de préserver l'objet contre notre propre destructivité se réduit en définitive à une peur pour sa propre survie.

Pour ces deux positions si manifestement adverses, la destructivité forme le problème du sujet. Même si l'agressivité est coextensive au

fait d'être humain (et défait implicitement la compréhension anthropocentrique de l'animal humain), la manière de vivre et de diriger la destructivité varie énormément. Elle peut même devenir la base d'un sens « non moralisé » de la responsabilité, qui cherche à protéger l'autre de la destruction. Telle est précisément l'alternative au sadisme moral, une violence qui se fonde vertueusement sur une éthique de la pureté suscitée par le déni de la violence. C'est aussi l'alternative à une ontologisation de la violence dans les termes d'une fixité et d'un déterminisme si structurels au niveau du sujet qu'elle exclut par avance toute possibilité d'un engagement éthique à préserver la vie d'autrui.

On peut voir ici une importante distinction entre responsabilité et sadisme moral. Là où le sadisme moral est un mode de persécution qui se fait passer pour vertu, la responsabilité au sens ci-dessus « possède » l'agressivité ainsi que l'obligation éthique de trouver une solution non violente aux exigences de la colère. Elle ne le fait pas par obéissance à une loi formelle, mais précisément parce qu'elle cherche à protéger l'autre de son propre potentiel destructeur. Au nom de la préservation de la vie précaire de l'autre, on donne à l'agressivité des modes d'expression qui protègent ceux que l'on aime. L'agressivité restreint ainsi sa permutation violente, se soumettant à cette exigence de l'amour qui cherche à honorer et à protéger la vie précaire de l'autre. Pour Klein comme pour Levinas, la signification de la responsabilité est étroitement liée à une angoisse qui reste ouverte, qui n'apaise pas une ambivalence par le déni, mais donne naissance au contraire à une certaine pratique éthique, elle-même expérimentale, qui cherche à préserver la vie mieux qu'elle ne la détruit. Ce n'est pas un principe de non-violence, mais une pratique, complètement faillible, consistant à essayer de prêter attention à la précarité de la vie en contrôlant la transmutation de la vie en non-vie.

C'est précisément au sein d'une contestation constante du pouvoir que naît la question de faire ou ne pas faire violence. Ce n'est pas au privilégié seul de décider si la violence est la meilleure voie ; c'est aussi, paradoxalement et même douloureusement, l'obligation du

dépossédé de décider s'il faut frapper en retour et, si oui, sous quelle forme. Face à une violence d'État massive, par exemple, il peut sans doute sembler absurde ou déplacé de poser cette question ; mais il se peut aussi que, dans certaines circonstances, l'absence de réponse à un acte violent fasse plus que n'importe quoi d'autre pour exposer la brutalité unilatérale de l'État. Je ne suis pas sûre que la non-violence sauve la pureté de l'âme de quiconque, mais elle affirme un lien social quand bien même celui-ci est violemment attaqué par ailleurs.

La violence d'État s'exprime souvent par une certaine façon de poser le sujet souverain. Le sujet souverain se pose comme celui précisément sur lequel d'autres n'empiètent pas, celui précisément dont la blessabilité permanente et irréversible ne forme pas la condition et l'horizon des actions. Une telle position souveraine non seulement nie sa propre blessabilité constitutive, mais tente de relocaliser la blessabilité dans l'autre en le blessant et en le faisant ainsi apparaître comme blessable par définition. Si l'acte violent est, entre autres choses, une manière de relocaliser (toujours) ailleurs la capacité à être soumis à des violations, il produit l'apparence que le sujet qui met en œuvre la violence est lui-même imperméable à la violence. L'accomplissement de cette apparence devient l'un des buts de la violence ; la blessabilité est située du côté de l'autre par le fait de le blesser, puis par le fait de considérer le signe de cette blessure comme sa vérité. La moralisation spécifique de cette scène a lieu lorsque la violence est « justifiée » comme « légitime » et même « vertueuse » alors même que son but primitif est d'assurer un impossible effet de maîtrise, d'inviolabilité et d'imperméabilité par des moyens destructeurs.

Reconnaître la blessabilité ne garantit en aucune manière une politique de non-violence. Mais ce qui pourrait bien faire la différence, ce serait de considérer la vie précaire, et de même la blessabilité, comme une condition généralisée, plutôt que comme une manière différentielle de marquer une identité culturelle, c'est-à-dire un trait récurrent ou intemporel d'un sujet culturel, persécuté ou blessé par définition et indépendamment des circonstances historiques. En premier lieu, le « sujet » se révèle contre-productif

pour toute compréhension d'une condition partagée de précarité et d'interdépendance. Ensuite, le « sujet » est réinstauré et défini par sa blessure (passée) et par sa blessabilité (présente et future)[142]. Si un sujet particulier se considère par définition comme blessé ou même persécuté, alors quels que soient les actes de violence qu'il commet, ils ne peuvent passer pour le fait de « causer des blessures », puisque le sujet qui les commet est par définition empêché de faire quoi que ce soit d'autre que de souffrir de ses blessures. Il en résulte que la production du sujet à partir de son statut de « blessé » crée alors un terrain permanent de légitimation (et de déni) de ses propres actions violentes. Tout comme le sujet souverain dénie sa blessabilité, la resituant dans l'autre comme un dépositaire permanent, le sujet persécuté peut dénier ses propres actes violents, puisque aucun acte empirique ne peut réfuter la présomption *a priori* de victimisation.

S'il y a ici une occasion pour la non-violence, ce n'est pas à partir d'une reconnaissance de la blessabilité de toute personne (si vrai que cela puisse être), mais à partir d'une compréhension des possibilités de ses propres actions violentes en rapport avec les vies auxquelles on est lié, y compris celles que l'on n'a jamais ni choisies ni connues, et dont le rapport à moi précède donc les clauses du contrat. Ces autres réclament quelque chose de moi, mais quelles sont les conditions sous lesquelles je peux entendre ou répondre à ces réclamations ? Il ne suffit pas de dire, dans une veine levinassienne, que l'appel m'est adressé avant même que j'en sache quelque chose et comme un moment inaugural de mon accession à l'être. Cela peut être formellement vrai, mais cette vérité ne m'est d'aucune utilité si me font défaut les conditions nécessaires pour disposer de la capacité de répondre (*responsiveness*[143]) qui me permettrait de l'appréhender au beau milieu de cette vie politique et sociale. Ces « conditions » n'incluent pas seulement mes ressources personnelles, mais aussi diverses formes et différents cadres de médiation rendant possible cette capacité à répondre. En d'autres termes, l'exigence qui m'est faite passe, le cas échéant, par des sens qui sont en partie façonnés par diverses formes de médias : l'organisation sociale du son et de la voix, de l'image et du texte, du

tact et de l'odorat. Si l'exigence de l'autre à mon égard est destinée à m'atteindre, il faut bien qu'elle soit médiatisée d'une manière ou d'une autre, ce qui veut dire que notre capacité même à répondre par la non-violence (à agir contre un certain acte violent ou à renvoyer au « non-agir » face à la provocation violente) dépend des cadres par l'intermédiaire desquels le monde est donné et le domaine de l'apparaître circonscrit. L'exigence de non-violence ne m'interpelle pas seulement en tant que personne individuelle, devant décider dans un sens ou un autre. Si je prends acte de cette exigence, celle-ci me révèle moins en tant que « moi » que comme un être lié à d'autres de manière inextricable et irréversible, qui existe dans une condition généralisée de précarité et d'interdépendance, et qui est animé et façonné affectivement par ceux dont je n'ai jamais choisi les effets sur moi. L'injonction de non-violence présuppose toujours l'existence d'un champ d'êtres par rapport à qui la non-violence devrait être la conduite appropriée. Ce champ étant inévitablement circonscrit, la non-violence ne peut lancer son appel qu'en opérant une distinction entre ceux contre qui la violence ne devrait pas être engagée et ceux qui ne sont simplement « pas couverts » par cette injonction même.

Pour que l'injonction à la non-violence ait du sens, il est d'abord nécessaire de surmonter le présupposé de ce différentiel lui-même – un inégalitarisme schématique et non théorisé – qui opère partout dans la vie perceptuelle. Si l'on veut que l'injonction à la non-violence ne perde pas tout son sens, il faut lui adjoindre une intervention critique quant aux normes qui distinguent entre les vies qui comptent comme vivables et sujettes au deuil et celles qui ne comptent pas comme telles. C'est seulement à la condition que les vies soient sujettes au deuil (prises au futur antérieur) que l'appel à la non-violence peut se soustraire à la complicité avec certaines formes d'inégalitarisme épistémique. Le désir de commettre la violence est ainsi toujours accompagné par l'angoisse de la voir se retourner contre soi, puisque tous les acteurs potentiels de la scène sont également vulnérables. Même quand cette idée découle d'un calcul portant sur les conséquences d'un acte violent, elle témoigne

d'une interrelation ontologique qui est antérieure à tout calcul. La précarité n'est pas l'effet d'une certaine stratégie, mais la condition généralisée de toute stratégie quelle qu'elle soit. Une certaine manière d'appréhender l'égalité découle ainsi de cette condition invariablement partagée, une condition qu'il est difficile de toujours garder à l'esprit : la non-violence prend sa source dans le fait d'appréhender l'égalité au cœur de la précarité.

À cette fin, point n'est besoin de savoir à l'avance ce que sera « une vie », mais seulement de trouver et de soutenir les modes de représentation et d'apparence qui permettent à l'exigence de la vie de s'exprimer et d'être entendue (en ce sens, médias et survie sont liés). L'éthique est moins un calcul que quelque chose qui découle du fait d'entendre un appel (*address*), de pouvoir entendre un appel de manière tenable (*sustainable*), ce qui veut dire à un niveau global qu'il ne peut y avoir d'éthique sans une pratique soutenue de la traduction – entre des langues, mais aussi entre des formes de médias[144]. La question éthique de savoir s'il faut ou non exercer la violence ne surgit qu'en rapport avec le « tu » qui figure l'objet potentiel de ma blessure. Mais s'il n'y a pas de « tu » ou si celui-ci ne peut être entendu ou vu, alors il n'y a pas de relation éthique. On peut perdre le « tu » par des postures exclusives aussi bien de souveraineté que de persécution, tout particulièrement lorsque personne ne reconnaît être impliqué dans la position de l'autre. De fait, l'un des effets de ces modes de souveraineté est précisément de « perdre le tu ».

Il semble ainsi que la non-violence requière une lutte pour le domaine de l'apparaître et des sens, interrogeant la meilleure manière d'organiser les médias pour surmonter les répartitions différentielles de la possibilité du deuil (*grievability*) et du fait de considérer une vie comme digne d'être vécue, voire comme une vie vivante. Elle consiste aussi à lutter contre des conceptions du sujet politique qui supposent que la perméabilité et la blessabilité peuvent être monopolisées à un endroit et entièrement refusées à un autre. Aucun sujet n'a le monopole de l'« être persécuté » ni du « persécuter », même quand des histoires fortement sédimentées

(des formes d'itération densément composées) produisent cet effet ontologique. Si aucune affirmation (*claim*) d'imperméabilité radicale n'est en définitive acceptable comme vraie, aucune affirmation de persécutabilité radicale ne l'est non plus. Mettre en question ce cadre par lequel la blessabilité est faussement et inégalement distribuée, c'est précisément mettre en question l'un des cadres dominants qui entretiennent les guerres en cours en Irak et en Afghanistan, mais aussi au Proche-Orient. L'appel (*claim*) à la non-violence ne requiert pas seulement que certaines conditions soient remplies pour pouvoir être entendu et enregistré (il ne peut y avoir d'« appel » sans ses modes de présentation) ; il faut aussi que la colère et la rage trouvent une manière de se formuler dans cet appel de sorte à pouvoir être prises en compte par autrui. Dans ce sens, la non-violence n'est pas un état pacifique, mais un combat social et politique destiné à rendre la rage articulable et efficace – c'est un « *fuck you* » soigneusement élaboré.

En réalité, il faut se heurter à la violence pour pratiquer la non-violence (elles sont liées, et de manière tendue) ; mais, il convient de le répéter, la violence à laquelle on se heurte ne provient pas exclusivement du dehors. Ce que nous appelons agressivité et colère peut aller dans le sens d'une invalidation de l'autre ; mais si ce que nous « sommes » est précisément une précarité partagée, alors nous risquons notre propre invalidation. Cela se produit non pas parce que nous sommes des sujets séparés faisant des calculs les uns par rapport aux autres, mais parce que, préalablement à tout calcul, nous sommes déjà constitués par des liens qui lient et délient de façons diverses, spécifiques et conséquentes. Ontologiquement, l'acte de faire et de défaire de tels liens est antérieur à toute question de sujet et constitue, en fait, la condition sociale et affective de la subjectivité. Il s'agit aussi d'une condition instaurant une ambivalence dynamique au cœur de la vie psychique. Dire que nous avons des « besoins », c'est donc dire que ce que nous « sommes » implique un combat inévitable et réitéré entre dépendance et séparation, et ne désigne pas seulement une étape de l'enfance à surmonter. Ce n'est pas seulement « son propre » combat ou le combat apparent

d'« autrui », mais précisément la déhiscence qui est à la base du « nous », la condition sous laquelle nous sommes passionnément liés ensemble : avec rage, avec désir, de manière meurtrière ou amoureuse.

Marcher sur le fil, c'est, oui, vivre ce fil, vivre l'impasse de la colère et de la peur, et trouver une façon de se conduire qui ne cherche pas tout de suite à dénouer l'angoisse propre à cette position par une décision trop hâtive. Il est évidemment sage de prendre la décision de la non-violence, mais prendre cette décision ne peut en définitive être le fond du combat en faveur de la non-violence. La décision renforce le « je » qui décide, parfois aux dépens de la relationnalité elle-même. De sorte que le problème ne porte pas tant sur la question de savoir comment le sujet devrait agir, que sur ce à quoi pourrait ressembler un refus d'agir qui dériverait de l'appréhension d'une condition généralisée de précarité ou, en d'autres termes, du caractère radicalement égalitaire de la possibilité du deuil. Même l'expression « refus d'agir » ne rend pas bien les formes de gel ou d'arrêt de l'activité qui peuvent, par exemple, constituer l'opération non violente de la grève. Il y a d'autres moyens de concevoir le blocage de ces actions réitérées qui reproduisent comme s'ils étaient évidents les effets de la guerre dans la vie quotidienne. Paralyser l'infrastructure qui permet aux armées de se reproduire est affaire de démantèlement de la machinerie militaire aussi bien que de résistance à la conscription. Quand les normes de la violence sont réitérées sans fin et sans interruption, la non-violence cherche à stopper l'itération ou à la rediriger de façon à contrarier les buts qui la motivent. Lorsque cette itération se poursuit au nom du « progrès », civilisationnel ou autre, on ferait bien de prêter l'oreille à cette remarque incisive de Benjamin : « Les révolutions ne sont peut-être rien d'autre que l'action d'êtres humains qui, à bord du train du progrès, tirent le frein d'urgence[145]. »

Tendre la main vers le frein d'urgence est un « acte », mais un acte qui cherche à prévenir le caractère apparemment inexorable d'une série réitérée d'actes qui se pose comme le moteur de l'histoire même. Peut-être cet « acte » a-t-il été surestimé dans sa singularité

et dans son héroïsme : il fait perdre de vue le processus d'itération dans lequel doit se produire l'intervention critique et peut devenir le moyen même de produire le « sujet » aux dépens d'une ontologie sociale relationnelle. La « relationnalité » n'est évidemment pas un terme utopique, mais un cadre (le travail d'un nouveau cadre[146]) pour la prise en considération de ces affects qui sont invariablement articulés dans le champ politique : peur et colère, désir et perte, amour et haine, pour n'en nommer que quelques-uns. Tout cela n'est qu'une autre manière de dire qu'il est extrêmement difficile, pour quelqu'un qui est en situation de souffrance, de demeurer sensible aux égales exigences d'autrui en matière de protection, de jouissance des conditions d'une vie vivable et sujette au deuil. Et, pourtant, ce domaine épineux est le lieu d'un combat nécessaire, un combat visant à demeurer sensibles à une vicissitude de l'égalité dont l'affirmation est prodigieusement difficile, qui reste à théoriser par les défenseurs de l'égalitarisme et qui figure de manière évasive dans les dimensions affective et perceptuelle de la théorie. Dans de telles circonstances, quand le fait d'agir reproduit le sujet aux dépens d'un autre, ne pas agir est, après tout, une manière de se comporter qui permet de rompre avec le cercle fermé de la réflexivité, une manière de laisser place aux liens qui nous unissent et nous désunissent, une manière d'enregistrer et d'exiger l'égalité par l'affect. C'est même là une façon de résister, de rejeter et de rompre les cadres par lesquels la guerre est menée, encore et encore…

---

[1]Il n'y a en français qu'un terme, « précarité », pour les deux mots anglais *precariousness* et *precarity*. Comme l'indique Judith Butler plus loin (p. 29-30), *precariousness* renvoie chez elle plutôt à une condition générale que l'on peut qualifier d'existentielle, tandis que *precarity* renvoie à la manière dont la fragilité existentielle du vivant et l'absence de garantie quant à sa continuation s'expriment ou sont exploitées au point de vue social et politique. Dans ce qui suit, le terme anglais figurera entre parenthèses chaque fois qu'une confusion sera possible. *(N.d.T.)*

[2]Pour des perspectives liées, voir Robert CASTEL, *Les Métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Gallimard, Paris, 1999. Voir aussi Serge PAUGAM, *Le*

Salarié de la précarité, PUF, Paris, 2000 ; Nancy ETTLINGER, « Precarity Unbound », *Alternatives*, vol. 32,2007, p. 319-340.

[3] Voir par exemple Jessica BENJAMIN, *Like Subjects, Love Objects : Essays on Recognition and Sexual Differences*, Yale University Press, New Haven, 1995 ; Nancy FRASER, *Justice Interruptus : Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*, Routledge, New York, 1997 ; Nancy FRASER et Axel HONNETH, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, Londres, 2003 ; Axel HONNETH, *The Struggle for Recognition : The Moral Grammar of Social Conflicts*, Polity Press, Cambridge, 1996 ; *Reification : A New Look at an Old Idea (The Berkeley Tanner Lectures),* Oxford University Press, New York, 2008 ; Patchen MARKELL, *Bound by Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 2003 ; Charles TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, CAMBRIDGE, 1979 ; Charles TAYLOR et Amy GUTMAN (dir.), *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

[4] Sur l'« *a priori* historique », voir Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, et *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1970.

[5]« *A picture is framed* » peut aussi se traduire par « une image est cadrée ». *(N.d.T.)*

[6]C'est évidemment plus clairement le cas pour les légendes et les descriptions, mais le cadre est une autre manière de commenter et d'éditer. Ma lecture du cadre ici dérive de sources à la fois critiques et sociologiques : voir surtout Jacques DERRIDA, *La Vérité en peinture*, Flammarion, Paris, 1978, p. 44-94. Voir aussi Erving GOFFMAN, *Frame Analysis : An Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row, New York, 1974, et Michel CALLON, « An Essay on Framing and Overflowing : Economic Externalities Revisited by Sociology », *in* Michel CALLON (dir.), *The Laws of Markets*, Blackwell, Boston, 1998, p. 244-269.

[7]TRINH T. Minh-ha, *Framer Framed*, Routledge, New York, 1992.

[8]Walter BENJAMIN, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique » (1935,1939), tr. fr. Maurice de Gandillac revue par Rainer Rochlitz, *Œuvres III*, Gallimard, Paris, 2000.

[9]Voir Roland BARTHES, *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Éditions de l'Étoile/Gallimard/Seuil, Paris, 1980 ; et Jacques DERRIDA, *Chaque fois unique, la fin du monde*, textes présentés par Pascale-Anne Brault et Michael Naas, Galilée, Paris, 2003.

[10]Donna JONES, *The Promise of European Decline : Vitalism, Aesthetic Politics and Race in the Inter-War Years*, Columbia University Press, New York, à paraître. Voir aussi : Angela DAVIS, *Abolition Democracy : Beyond Empire, Prisons, and Torture*, Seven Stories Press, New York, 2005 ; Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975 ; *Power/Knowledge : Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, Pantheon, New York, 1980 ; *« Il faut défendre la société », Cours au Collège de France (1975-1976),* Seuil/Gallimard, Paris, 1997 ; *« Naissance de la biopolitique », Cours au Collège de France (1978-1979),* Seuil/Gallimard, Paris, 2004 ; Sarah FRANKLIN, Celia LURY et Jackie STACEY, *Global Nature, Global Culture*, Sage, Londres, 2000 ; Mariam FRASER, Sarah KEMBER et Celia LURY, « Inventive Life : Approaches to the New Vitalism », *Theory, Culture & Society*, vol. 22, n° 1,2005, p. 1-14 ; Hannah LANDECKER, « Cellular Features », *Critical Inquiry*, vol. 31,2005, p. 903-937 ; Donna HARAWAY, *The Companion Species Manifesto : Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm

Press, Chicago, 2003 ; *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_Meets_Oncomouse™-*, Routledge, New York, 1997 ; Nicholas ROSE, *The Politics of Life Itself : Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press, Princeton, 2007 ; Rose MILLER et Peter MILLER, *Governing the Present : Administering Economic, Social and Personal Life*, Polity Press, Cambridge, 2008 ; Paul RABINOW, *Making PCR : A Story of Biotechnology*, University of Chicago Press, Chicago, 1996 ; *French DNA : Trouble in Purgatory*, University of Chicago Press, Chicago, 2002 ; Charis THOMPSON, *Making Parents : The Ontological Choreography of Reproductive Technology*, MIT Press, Cambridge, MA, 2005 ; *Stem Cell Nations : Innovation, Ethics, and Difference in a Globalizing World*, à paraître.

[11]Voir les réflexions de Sigmund FREUD sur l'*Anlehnung* (étayage) dans *Trois Essais sur la théorie sexuelle* (1905), tr. fr. Philippe Koeppel, Gallimard, Paris, 1987 et « Pour introduire le narcissisme » (1914), tr. fr. Jean Laplanche, *La Vie sexuelle*, PUF, Paris, 1969, p. 81-105.

[12]Voir particulièrement la discussion de la possibilité de la blessure (*injurability*) chez Jay BERNSTEIN, *Adorno : Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2001. Cela reste, à mon avis, l'analyse la plus incisive sur la blessure et l'éthique dans la philosophie contemporaine.

[13]Achille MBEMBE, « Necropolitics », tr. angl. Libby Meintjes, *Public Culture*, vol. 15, n° 1,2003, p. 11-40. Paru en français sous le titre « Nécropolitique », *Raisons politiques*, n° 21, février 2006, p. 29-60.

[14]Voir plus haut Introduction, note 1, p. 9. *(N.d.T.)*

[15]Voir par exemple : CENTER FOR CONSTITUTIONAL RIGHTS, « Illegal Detentions and Guantánamo », http://www.ccrjustice.org/illegal-detentions-and-guantanamo ; « Illegal Detentions in Iraq by US Pose Great Challenge : Annan » (Reuters), CommonDreams. org, 9 juin 2005, http://www.commondreams.org/headlines05/0609-04.htm ; AMNESTY INTERNATIONAL USA, « Guantánamo and Illegal U. S. Detentions », http://www.amnestyusa.org/war-on-terror/guantanamo/page.do?id=1351079 ; Jerry MARKON, « Memo Proves Detention is Illegal, Attorneys Say », *Washington Post*, 9 avril 2008, http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/04/08/AR2008040803080.html ; Giovanni Claudio FAVA, « Transportation and Illegal Detention of Prisoners by CIA », Parlement européen, 14 février 2007, http://europarl.europa.eu/eplive/expert/shotlist_page/20070214SHL03138/default_en.htm ; Hina SHAMSI, « CIA Coverups and American Injustice », Salon.com, 11 décembre 2007, http://www.salon.com/opinion/feature/2007/12/11/guantanamo/index.html.

[16]Voir Judith BUTLER, « The Imperialist Subject », *Journal of Urban and Cultural Studies*, vol. 2, n° 1,1991, p. 73-78.

[17]Benedict DE SPINOZA, *A Spinoza Reader : The Ethics and Other Works*, édité et traduit par Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994. Voir aussi Gilles DELEUZE, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris, 1985.

[18]Deleuze aborde ce problème à travers la question « Que peut un corps ? » dans *Spinoza et le problème de l'expression*.

[19]Melanie KLEIN, « Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs », *Essais de psychanalyse 1921-1945*, Payot, Paris, 1968.

[20]Concept tiré de la pensée de Martin HEIDEGGER (1889-1976), et notamment de son ouvrage majeur, *Être et Temps* (1927), tr. fr. François Vezin, Gallimard, Paris, 1986. L'idée d'*ek-stase* s'entend, chez Heidegger, « dans le rapport originaire et fondateur que l'être entretient avec le temps ». « Les trois ek-stases temporelles du passé, du présent et de l'avenir apparaissent ainsi comme les directions de ce mouvement par lequel la temporalité met l'être hors de lui-même », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, « Les notions philosophiques. Dictionnaire », dirigé par Sylvain AUROUX, PUF, Paris, 2e édition, 1998. *(N.d.T.)*

[21]*Responsiveness* : il s'agit ici de la disposition de la sensibilité à former des affects en réponse à un événement, ou aux événements qui font le monde. Ce terme sera traduit ici, selon les exigences du contexte, tantôt par « réponse » ou « capacité à répondre », tantôt par « sensibilité morale » ou « sensibilité affective et morale », pour éviter la confusion avec un autre sens du mot « sensibilité » employé plus loin pour traduire le substantif anglais *sentience*, qui caractérise les êtres vivants doués de sensation. *(N.d.T.)*

[22]Voir Lauren BERLANT (dir.), *Intimacy*, University of Chicago, Chicago, 2000 ; Ann CVETKOVICH, *An Archive of Feelings : Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Duke University Press, Raleigh, NC, 2003 ; Sara AHMED, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edimbourg, 2004.

[23]Judith BUTLER, *Le Récit de soi*, tr. fr. Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, PUF, Paris, 2007. *(N.d.T.)*

[24]Voir Karen J. GREENBERG (dir.), *The Torture Debate in America*, Cambridge University Press, New York, 2006 ; Kim SCHEPPELE, « Hypothetical Torture in the "War on Terrorism" », *Journal of National Security Law and Policy*, vol. 1,2005, p. 285-340.

[25]Voir Anthony TURNEY et Paul MARGOLIES, *Always Remember : The Names Project AIDS Memorial Quilt*, Fireside, New York, 1996. Voir aussi www.aidsquilt.org.

[26]David SIMPSON, *9/11 : The Culture of Commemoration*, University of Chicago Press, Chicago, 2006.

[27]« Mais Abou Ghraïb, c'était intéressant. J'ai été critiqué par le *New York Times* pour n'avoir pas montré ces images. Et j'ai dit au public, je vais vous dire ce qui s'est passé. Je ne les montre pas parce que je sais – vous savez qu'on diffuse dans le monde entier. Et je sais que je ne les aurai pas plutôt montrées qu'*Al-Jazeera* s'en saisira et les balancera pour attiser les sentiments antiaméricains – et d'autres personnes seront tuées. C'est pourquoi je ne le ferai pas. Si vous voulez les voir, vous pouvez les trouver ailleurs. Pas ici », *The O'Reilly Factor*, Fox News Channel, 12 mai 2005.

[28]Voir par exemple Greg MITCHELL, « Judge Orders Release of Abu Ghraib Photos », *Editor and Publisher*, septembre 2005, www.editorandpublisher.com/eandp/news/article_display.jsp ?vnu_content_id=1001218842.

[29]Talal ASAD, *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, New York, 2007.

[30]Orlando PATTERSON, *Slavery and Social Death : A Comparative Study*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1982.

[31]Melanie KLEIN, « Contribution à l'étude de la psychogenèse des états maniaco-dépressifs », *loc. cit.*

[32]Brett RATNER (réal.), *Rush Hour 3*,2007.

[33]Voir plus haut, note 1, p. 38. *(N.d.T.)*

[34]« *able-ism* » : Cette expression désigne la plus-value accordée à la performance individuelle, avec pour corollaire la discrimination des handicaps. *(N.d.T.)*

[35]Une morphologie donnée prend forme à travers une négociation temporelle et spatiale spécifique. C'est une négociation avec le temps, au sens où la morphologie du corps ne reste pas identique à elle-même : elle vieillit, change de forme, elle acquiert et perd des capacités. Et c'est une négociation avec l'espace, au sens où aucun corps n'existe sans exister quelque part. Le corps est la condition du lieu et chaque corps a besoin d'un environnement où vivre. Ce serait une erreur de dire que le corps existe dans son environnement, simplement parce que cette formulation n'est pas assez forte. S'il n'y a pas de corps sans environnement, nous ne pouvons pas penser l'ontologie du corps sans son être-quelque-part, sans une « hiccité » [*thereness*]. Et, disant cela, je n'essaie pas de dire quelque chose d'abstrait, mais bien de considérer les modes de matérialisation à travers lesquels un corps existe et par les moyens desquels cette existence peut être compromise.

[36]Mark FALKOFF (dir.), *Poems from Guantánamo : The Detainees Speak*, University of Iowa Press, Iowa City, 2007.

[37]Mark FALKOFF, « Notes on Guantánamo », *Poems from Guantánamo*, *op. cit.,* p. 4.

[38]Mark FALKOFF (dir.), *Poems from Guantánamo*, *op. cit.,* p. 41.

[39]*Ibid.,* p. 20.

[40]Les mots anglais *longing* et *desire* se traduisent l'un et l'autre en français par « désir ». Pour éviter toute confusion, nous traduisons ci-après le premier par « désir poignant » ou « manque », et le second par « désir ». *(N.d.T.)*

[41]Mark FALKOFF (dir.), *Poems from Guantánamo*, *op. cit.,* p. 28.

[42]*Ibid.,* p. 59.

[43]*Ibid.,* p. 50.

[44]*Ibid.,* p. 71. [J. B. souligne.]

[45]Susan SONTAG, *Sur la photographie*, tr. Philippe Blanchard en collaboration avec l'auteure, Seuil, Paris, 1983, p. 92.

[46]Judith BUTLER, *Le Récit de soi*, tr. fr. Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, PUF, Paris, 2007.

[47]Bill CARTER, « Pentagon Ban on Pictures of Dead Troops Is Broken », *New York Times*, 23 avril 2004 ; Helen THOMAS, « Pentagon Manages War Coverage by Limiting Coffin Pictures », *The Boston Channel*, 29 octobre 2003 ; Patrick BARRETT, « US TV Blackout Hits Litany of War Dead », *Guardian*, 30 avril 2004, www.guardian.co.uk/media2004/apr/30/Iraqandthemedia.usnews ; NATIONAL SECURITY ARCHIVE, « Return of the Fallen », 28 avril 2005, www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB152/index.htm ; Dana MILBANK, « Curtains Ordered for Media Coverage of Returning Coffins », *Washington Post*, 21 octobre 2003 ; Sheryl Gay STOLBERG, « Senate Backs Ban on Photos Of G. I. Coffins », *New York Times*,

22 juin 2004, www.nytimes.com/2004/06/22/us/senate-backs-ban-on-photos-of-gi-coffins.html.

[48]Susan SONTAG, *Devant la douleur des autres*, tr. fr. Fabienne Durand-Bogaert, Christian Bourgois, Paris, 2003.

[49]*Ibid.,* p. 182..

[50]On peut voir ici l'écrivain Sontag distinguant son travail de celui des photographes dont elle s'est entourée dans les dernières décennies de sa vie.

[51]Susan SONTAG, *Devant la douleur des autres*, *op. cit.,* p. 91.

[52]*Ibid.,* p. 98..

[53]*Ibid.,* p. 130.

[54]*Ibid.,* p. 93-94.

[55]*Ibid.,* p. 97.

[56]Donald Rumsfeld, *CNN*, 8 mai 2004.

[57]Voir Donna HARAWAY, *The Companion Species Manifesto*, *op. cit.*

[58]Donna Haraway a élaboré cette réflexion à l'Avenali Lecture à l'université de Californie, Berkeley, le 16 septembre 2003.

[59]Susan SONTAG, « Regarding the Torture of Others », *New York Times*, 23 mai 2004, www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/23PRISONS.html.

[60]Geoffrey Miller, major général de l'armée américaine, est généralement considéré comme celui qui a conçu les protocoles de torture à Guantanamo, notamment l'utilisation de chiens, et d'avoir transposé ces protocoles à Abou Ghraïb. Voir Joan WALSH, « The Abu Ghraib Files », *Salon. com*, 14 mars 2006, http : //salon. com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction/index. html ; voir aussi Andy WORTHINGTON, *The Guantánamo Files : The Stories of the 774 Detainees in America's Illegal Prison*, Pluto Press, Londres, 2007.

[61]Une exception clé est l'excellent film de Errol MORRIS (réal.), *Standard Operating Procedure*, 2008.

[62]Joanna BOURKE, « Torture as Pornography », *Guardian*, 7 mai 2004, www.guardian.co.uk/world/2004/may/07/gender.uk.

[63]*Ibid.*

[64]*Ibid.*

[65]*New York Times*, 1er mai 2004, http : //query. nytimes. com/gst/fullpage. html ? res=9502E0DB153DF932A35756X0A9629C8B63.

[66]Voir Errol MORRIS (réal.), *Standard Operating Procedure*, 2008, ainsi que Linda WILLIAMS (réal.), « The Forcible Frame : Errol Morris's *Standard Operating Procedure* », cours donné en février 2009 à l'université de Californie à Berkeley.

[67]Pour une vision différente et provocante qui montre comment l'État se sert de tortionnaires femmes pour détourner l'attention de sa propre cruauté systémique, voir Coco FUSCO, *Petit manuel de torture à l'usage des femmes-soldats*, tr. fr. François Cusset, préface Claire Fontaine, Les Prairies ordinaires, Paris, 2008.

[68]Joanna BOURKE, « Torture as Pornography », *loc. cit.*

[69]*Ibid.*

[70]Une importante exposition fut notamment celle de Brian WALLIS, « Inconvenient Evidence : Iraqi Prison Photographs from Abu Ghraib », montrée en même temps à l'International Center of Photography de New York et au Warhol Museum de Pittsburgh (2004-2005). Les tableaux de l'artiste colombien Fernando Botero réalisés à partir des photographies d'Abou Ghraïb ont aussi été montrés dans de nombreuses expositions aux États-Unis en 2006-2007, notamment à la Marlborough Gallery de New York en 2006, à la Doe Library de l'université de Californie à Berkeley en 2007 et à l'American University Museum en 2007. Voir Fernando BOTERO, *Abu Ghraib*, Prestel Press, Munich/Berlin/Londres/New York, 2006, avec un beau texte de David EBONY. Voir aussi l'excellent travail de Susan CRILE, *Abu-Ghraib/Abuse of Power, Works on Paper*, exposé au Hunter College en 2006.

[71]Theodor W. ADORNO et Max HORKHEIMER, *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, tr. fr. Éliane Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974 ; Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia : réflexions sur la vie mutilée*, Payot, Paris, 1980.

[72]Joan WALSH, « Introduction : The Abu Ghraib files », www.salon.com/news/abu_ghraib/2006/03/14/introduction/index.html.

[73]Je remercie Eduardo Cadava pour cet aspect. Voir Eduardo CADAVA, « The Monstrosity of Human Rights », *PMLA*, vol. 121, n° 5,2006, p. 1558-1565.

[74]Susan SONTAG, *Devant la douleur des autres*, *op. cit.,* p. 122.

[75]Susan SONTAG, *Sur la photographie*, *op. cit.,* p. 92.

[76]Roland BARTHES, *La Chambre claire*, *op. cit.* Je dois à l'excellent mémoire de John MUSE au département de rhétorique, « The Rhetorical Afterlife of Photographic Evidence » (université de Californie, Berkeley, 2007), d'avoir inspiré certaines de ces réflexions ; Amy HUBER, dont le mémoire « The General Theatre of Death : Modern Fatality and Modernist Form » (université de Californie, Berkeley, 2009) a été une lecture stimulante, m'a rappelé les commentaires de Barthes ici évoqués.

[77]Roland BARTHES, *La Chambre claire*, *op. cit.,* p. 133.

[78]*Ibid.,* p. 150.

[79]*Ibid.*

[80]Susan SONTAG, *Devant la douleur des autres*, *op. cit.,* p. 122.

[81]*Ibid.,* p. 125.

[82]Susan SONTAG, « Devant la torture des autres », traduction française parue sur le site de la revue *Multitudes*, http : //multitudes. samizdat. net/Devant-la-torture-des-autres (publié en anglais dans le *New York Times*, 23 mai 2004, www.nytimes. com/2004/05/23/magazine/23PRISONS.html).

[83]La fidélité au texte nous impose ici de conserver ce pluriel, inhabituel en français, tout en précisant qu'il traduit bien le mot *histories* et non le mot *stories*. L'auteure se situe dans une approche plurielle de l'histoire à laquelle renvoie un usage qui peut être déroutant en français, le pluriel étant habituellement réservé à la fonction narrative dont est distinguée, par le singulier, la fonction épistémique. Cet usage cherche à favoriser la prise en compte de

la diversité des récits du passé ainsi que des trajectoires collectives qui ont titre à une dignité « historique » (voir plus haut, chapitre 3). Pour éviter toute confusion, nous traduisons, plus loin, *stories* par « fables » ou « récits » (ce dernier terme traduisant également *narrative*). *(N.d.T.)*

[84]Voir Wendy BROWN, *Politics Out of History*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2001.

[85]Janet JAKOBSEN et Ann PELLEGRINI, *Love the Sin : Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, New York University Press, New York, 2004 ; Saba MAHMOOD, *The Politics of Piety*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005 ; Talal ASAD, *Formations of the Secular, Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Palo Alto, 2003 ; William E. CONNOLLY, *Why I Am Not a Secularist*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.

[86]Voir www.msnbc.msn.com/id/11842116. La déclaration se trouve sur le site du service néerlandais de l'immigration et de la naturalisation (IND), www.ind. nl/en/inbedrijf/actueel/basisexamen_inburgering.asp. Noter que de récentes révisions de cette approche offrent désormais deux versions de l'examen, de sorte que les minorités religieuses dont la foi risque d'être offensée ne sont plus obligées de visionner les images de nudité et d'homosexualité. L'affaire est toujours en débat devant les tribunaux néerlandais et européens.

[87]Noter que des changements ont été introduits dans l'examen néerlandais d'intégration civique en 2008 afin de montrer une plus grande sensibilité culturelle aux communautés d'immigrants. En juillet 2008, l'examen fut jugé illégal sous sa forme courante. Voir http : //minbuza. nl/en/welcome/comingtoNL, visas_x_consular_services/civic_integration_examination_abroad. html, et www.hrw.org/en/news/2008/07/16/netherlands-court-rules-pre-entry-integration-exam-unlawful.

[88]Tous les termes en italique suivis d'un astérisque sont en français dans le texte. *(N.d.T.)*

[89]Voir Marc DE LEEUW et Sonja VAN WICHELIN, « "Please, Go Wake Up !" Submission, Hirsi Ali, and the "War on Terror" in The Netherlands », *Feminist Media Studies*, vol. 5, n° 3,2005.

[90]Thomas FRIEDMAN, « Foreign Affairs : The Real War », *New York Times*, 27 novembre 2001, A19.

[91]Nous traduisons ici *kinship* par « parenté » et *parenting* ainsi que *parentage* par « parentalité ». *(N.d.T.)*

[92]Daniel BORILLO, Éric FASSIN et Marcela IACUB, *Au-delà du PACS*, PUF, Paris, 2004.

[93]Voir Éric FASSIN, *L'Inversion de la question homosexuelle*, Éditions Amsterdam, Paris, 2006 ; Didier FASSIN et Éric FASSIN, *De la question sociale à la question raciale ?* La Découverte, Paris, 2006.

[94]*Libération*, 2 juin 2006, www.liberation. fr/actualite/evenement/evenement1/371.FR.php.

[95]Michel SCHEIDER, *Big Mother : psychopathologie de la vie politique*, Odile Jacob, Paris, 2005.

[96]Voir Nacira GUÉNIF-SOUILAMAS, *La République mise à nu par son immigration*, La Fabrique, Paris, 2006.

[97]Ratzinger insiste sur l'enracinement de la doctrine de la différence sexuelle qu'il défend dans l'histoire de la Genèse, une histoire qui établit la « vérité » des hommes et des femmes. Son opposition au mariage gay, lequel cherche à « détruire » cette vérité, est ainsi liée à ce créationnisme implicite. On pourrait simplement répondre en disant : Eh bien oui, la vérité de l'homme et de la femme dont vous esquissez les contours n'en est pas une et nous cherchons à la détruire afin de donner naissance à un ensemble plus humain et plus radical de pratiques de genre. Mais parler ainsi, c'est simplement réitérer la division culturelle qui empêche toute analyse. Peut-être faut-il commencer par le statut de l'histoire de la Genèse elle-même et voir quelles autres lectures en sont possibles. Peut-être faut-il demander quelle biologie Ratzinger accepte, et si les théories biologiques qu'il soutient sont des théories qui considèrent l'homosexualité comme étant un aspect bénin de la variation sexuelle humaine. Il semble que cette remarque sur le constructionnisme social cherchant à nier et à transcender les différences biologiques l'engage dans une lecture théologique de la construction sociale, puisque cette « transcendance » est, selon toute apparence, ce qui doit être recherché dans la « sacralisation » de la sexualité en ce qui concerne sa fonction transcendantale. Est-il possible de montrer que les différences biologiques auxquelles Ratzinger se réfère sont, en fait, en accord avec les significations transcendantes qu'il réserve à la sexualité hétérosexuelle au service de la reproduction ? Outre le fait de découvrir quelle version de la biologie Ratzinger a à l'esprit, il importerait de comprendre si les pratiques sociales qu'il cherche à infléchir, y compris les unions civiles entre partenaires de même sexe, sont soit prescrites soit proscrites par une quelconque fonction biologique apparente. Il ne s'agit pas de nier la biologie pour embrasser un volontarisme autoproducteur, mais de demander comment la biologie et la pratique sociale se comprennent en relation l'une avec l'autre. Plus récemment, le pape a suggéré que la théorie de la construction sociale du genre était analogue à la destruction de la forêt vierge, car l'un et l'autre cherchent à nier le créationnisme. Voir « Meditation on Gender Lands Pope in Hot Water », *Independent*, 23 décembre 2008 ; ainsi qu'une réponse féministe par Angela MCROBBIE, « The Pope Doth Protest Too Much », *Guardian*, 18 janvier 2009.

[98]www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_fr.html.

[99]*Ibid.*

[100]Je préférerais ne prendre aucune de ces deux positions, mais quelle voie reste alors ? Ratzinger définit ici des positions sans s'appuyer sur des citations, et alors qu'il semble avoir consulté des sources concernant certaines de ces positions, il ne s'estime pas tenu de produire de preuve de ses affirmations. L'Écriture est citée, bien sûr, mais les positions qui mettent l'Écriture au défi ou en péril ne le sont manifestement pas (pour ce que mes recherches m'ont permis de voir).

[101]« Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions », un discours donné à l'université de Ratisbonne le 12 septembre 2006. Le discours et les explications qui suivent se trouvent sur www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_fr.html.

[102]« Muhammad's Sword », 23 septembre 2006, http : //zope. gush-shalom. org/home/en/channels/avnery/1159094813.

[103]Voir Samuel HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations ? The Debate*, W. W. Norton & Co. Ltd., Londres, 1996 ; *Who Are We ? The Challenges to America's National Identity*, Simon & Schuster, New York, 2005.

[104]Voir Raphael PATAI, *The Arab Mind*, édition révisée, Hatherleigh Press, Long Island City, 2002.

[105]Voir Seymour HERSH, *The Chain of Command : The Road from 9/11 to Abu Ghraib*, HarperCollins, New York, 2004 ; et « The Gray Zone : How a Secret Pentagon Program Came to Abu Ghraib », *New Yorker*, 25 mai 2004, www.newyorker.com/archive/2004/05/24/040524fa_fact.

[106]Friedrich NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, tome XIV, Fragments posthumes début 1888-début janvier 1989, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, tr. fr. Jean-Claude Hémery, Gallimard, Paris, 1977,15 [8], p. 177.

[107]Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », tr. fr. Maurice de Gandillac revue par Pierre Rusch, *Œuvres III*, *op. cit.,* p. 439.

[108]*Ibid.,* p. 440.

[109]*Ibid.,* p. 443.

[110]*British Journal of Sociology*, vol. 59, n° 1,2008. Mon article « La politique sexuelle, la torture et le temps laïque » qui, revu, forme le chapitre 3 de ce volume, fut présenté en tant que conférence annuelle pour le *British Journal of Sociology* en octobre 2007 à la London School of Economics. Il est d'abord paru dans le *BJS* avec quelques réponses. Ce chapitre est une version revue et élargie de ma réponse en retour (« A Response to Ali, Beckford, Bhatt, Modood and Woodhead », *British Journal of Sociology*, vol. 59, n° 2,2008, p. 255-260) avec une discussion de l'œuvre de Talal Assad qui ne figurait pas dans ces pages.

[111]Chetan BHATT, « The Times of Movements : A Response », *British Journal of Sociology*, vol. 59, n° 1,2008, p. 29.

[112]L'expression « monde vécu » traduit ici l'anglais *life-world* qui reprend la notion allemande de *Lebenswelt* emprunté par la sociologie à la phénoménologie husserlienne. *(N.d.T.)*

[113]Tariq MODOOD, « A Basis for and Two Obstacles in the Way of a Multiculturalist Tradition », *British Journal of Sociology*, vol. 59, n° 1,2008, p. 49. Voir aussi Tariq MODOOD, *Multiculturalism : A Civic Idea*, Polity Press, Londres, 2007, et Sara AHMED, Claudia CASTENEDA, Anne-Marie FORTIER et Mimi SHELLER (dir.), *Uprootings/Regrounding : Questions of Home and Migrations*, Berg Publishers, Londres, 2003.

[114]Voir Wendy BROWN, « Tolerance as Supplement : The "Jewish Question" and the "Woman Question" », *Regulating Aversion : Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2006, p. 48-77.

[115]Ernesto LACLAU et Chantal MOUFFE, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*, tr. fr. Julien Abriel, préface Étienne Balibar, Les Solitaires intempestifs, Besançon, 2008. Voir aussi Simon CRITCHLEY et Oliver MARCHARD (dir.), *Laclau : A Critical Reader*, Routledge, Londres, 2004.

[116]Voir Linda WOODHEAD, « Secular Privilege, Religious Disadvantage », *British Journal of Sociology*, vol. 59, n° 1,2008, p. 53-58.

[117]Songer à quelques-unes des organisations qui représentent les minorités sexuelles musulmanes et arabes : Imaan, une organisation britannique à destination des musulmans et musulmanes gays, lesbiennes, bisexuel-le-s et transgenre, offre des services sociaux et effectue un travail de proximité auprès des communautés : www.imaan.org.uk. Voir aussi www.al-bab.com, un portail proposant différentes ressources aux personnes arabes lesbiennes et gays ; certaines de ces ressources sont à contenu religieux, d'autres non. Voir encore « The International Initiative for the Visibility of Queer Muslims », www.queerjihad.blogspot.com, et www.al-fatiha.org, une organisation internationale de musulman-e-s lesbiennes, gays, bisexuel-le-s et transgenre.

[118]Talal ASAD, *On Suicide Bombing*, *op. cit.*

[119]*Ibid.,* p. 4.

[120]Merci à Talal Asad d'avoir autorisé la citation de ce texte.

[121]Talal ASAD, *On Suicide Bombing*, *op. cit.,* p. 14-24. Voir aussi Michael WALZER, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York, 1992 ; et *Arguing about War*, Yale University, New Haven, 2004. Asad critique longuement ce dernier livre.

[122]Noter la résonance avec l'anti-intellectualisme des propos tristement célèbres de Walzer après le 11 septembre 2001, lorsqu'il déclara qu'il fallait faire barrage à ceux qui cherchaient à comprendre les raisons de l'attaque contre les États-Unis. Flétrissant curieusement ces analystes de l'invective « *excuseniks* », il les comparait ainsi aux « *refuseniks* » – ces dissidents qui s'opposèrent jadis aux pratiques de censure de l'Union soviétique. Le terme est aujourd'hui utilisé pour désigner les jeunes Israéliens qui refusent la conscription militaire pour des raisons morales ou politiques.

[123]Talal ASAD, *On Suicide Bombing*, *op. cit.,* p. 16.

[124]*Ibid.,* p. 20.

[125]*Ibid.,* p. 5.

[126]*Ibid.,* p. 65.

[127]Pour une manière intéressante de rendre compte de l'horreur contemporaine, voir Adriana CAVARERO, *Horrorism : Naming Contemporary Violence*, Columbia University Press, New York, 2008.

[128]*Ibid.,* p. 65.

[129]« *Claim* » : « réclamation », « demande », « exigence », « revendication », « argument », « titre », « appel ». Tous ces sens étant valides dans les différentes manières que l'auteure a de recourir à ce terme pour développer sa pensée sur le thème de la non-violence, nous les utiliserons tour à tour, selon celui qui nous paraîtra le plus pertinent à chaque occurrence. *(N.d.T.)*

[130]« Violence and Non-Violence of Norms : Reply to Mills and Jenkins », *Differences*, vol. 18, n° 2,2007. Des parties du présent chapitre sont tirées de cette réponse.

[131]Les effets performatifs peuvent très bien être (ou devenir) des effets matériels et font partie du processus même de la matérialisation. Les débats sur la construction tendent à s'embourber dans la question de ce qui n'est pas construit et semblent ainsi liés à une

métaphysique qu'ils sont censés éviter. La performativité peut, en fin de compte, impliquer un déplacement de la métaphysique à l'ontologie et offrir une explication des effets ontologiques qui nous permettent de repenser la matérialité même.

[132]Pour un examen plus avant de ce thème, voir mon article « Violence, Non-Violence : Sartre on Fanon », *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 27, n° 1,2006, p. 3-24 ; et Jonathan JUDAKEN (dir.), *Race after Sartre : Antiracism, Africana Existentialism, Postcolonialism*, State University of New York Press, Albany, 2008, p. 211-232.

[133]Voir les écrits de Mahatma Gandhi sur la non-violence, où la pratique n'est précisément pas une pratique apaisée. Mahatma GANDHI, *Selected Political Writings*, éd. Dennis Dalton, Hackett Publishing, Indianapolis, 1996.

[134]Voir dans le dernier chapitre de *Vie précaire* ma discussion sur Levinas et l'interdiction du meurtre. Les passages de Levinas auxquels il est fait référence dans le présent chapitre se trouvent dans Emmanuel LEVINAS, « Paix et proximité », *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana, Saint-Clément-de-Rivière, 1995, p. 136-148.

[135]Melanie KLEIN, « Contribution à la psychogenèse des états maniaco-dépressifs », *op. cit.,* p. 311-340.

[136]*Ibid.,* p. 317-318.

[137]Sigmund FREUD, « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, tr. fr. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Gallimard, Paris, 1968.

[138]Référence à la théorie althussérienne de l'interpellation. Voir Louis ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *Positions (1964-1975),* Éditions sociales, Paris, 1976, p. 67-125. Voir Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, Paris, 2002, p. 165-198. *(N.d.T.)*

[139]Melanie KLEIN, « Contribution à la psychogenèse des états maniaco-dépressifs », *op. cit.,* p. 318.

[140]« Le moi se trouve alors devant la réalité psychique suivante : ses objets aimés sont dans un état de désagrégation totale – ils sont en morceaux – et le désespoir, le remords et l'anxiété nés de cette évidence constituent le fond même de bien des situations d'angoisse », *ibid.,* p. 319.

[141]Donald Woods WINNICOTT, « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, tr. fr. Jeannine Kalmanovitch, Payot, Paris, 1969, p. 109-125. Voir aussi *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, tr. fr. Claude Monod et Jean-Bertrand Pontalis, préface Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Gallimard, 1975.

[142]Ici comme ailleurs, je suis redevable à « Wounded Attachments », le chapitre 3 du livre de Wendy BROWN, *States of Injury : Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1995.

[143]Voir plus haut chapitre 1, note 1, p. 38. *(N.d.T.)*

[144]Voir Sandra BERMANN, Michael WOOD et Emily APTER (dir.), *Nation, Language and the Ethics of Translation*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005.

[145]Walter BENJAMIN, *Gesammelte Werke*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1980, vol. I, p. 1232. Voir aussi ma contribution « Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's

Critique of Violence », *in* Hent DE VRIES (dir.), *Political Theologies*, Fordham University Press, New York, 2006, p. 201-219.

[146]Jeu sur le mot *framework* (cadre), qui se décompose en *frame* (cadre) et *work* (travail). *(N.d.T.)*